umière & vie

177

aux portes de l'église, les pauvres

paulo de andrade
ignace berten
émile granger
antoine lion
albert nolan
emmanuel tehindrazanarivelo

paraît cinq fois par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1986

176 La dimension spirituelle
177 Aux portes de l'Eglise, les pauvres
178 Rois et royauté dans la Bible
179 La mort, et après ?
180 Temps et lieux du magistère ecclésial

---

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. 78-42-66-83

lumière & vie

tome XXXV juin 1986 n° 177

sommaire

aux portes de l'église, les pauvres

le choix de dieu

La limite la plus criante de tout discours théologique sur les pauvres, c'est qu'il n'est qu'un discours, quand la première urgence est de prendre les moyens de donner le pain, la parole et la liberté à ceux qui en sont privés. A cet aveu d'impuissance s'ajoute la très forte probabilité que notre discours ne rejoigne jamais ceux qu'il concerne, leur situation se définissant, entre autres, par cette distance presque infranchissable. Alors faut-il se taire pour éviter de se payer de mots ou d'utiliser les pauvres à des fins apologétiques ? A moins que, la dernière mode aidant, le silence ne se justifie par le refus d'alimenter la mauvaise conscience qui pousse les chrétiens à prendre sur eux toute la misère du monde, du tiers comme du quart.

Pourtant, même si les Eglises ne représentent qu'une petite force d'appoint pour lutter contre le sous-développement et contre l'oppression, même si on peut discuter sans fin sur le bilan de ce qu'elles ont réalisé ou non aux époques et aux lieux où elles avaient les moyens d'intervenir efficacement, une certitude s'impose, indépendamment des défis à relever ou des débats académiques : le christianisme a partie liée avec le peuple des pauvres de manière constitutive et irréversible. Ce lien n'apparaît pas comme une évidence naturelle, il n'appartient pas de soi au phénomène religieux. Selon la révélation biblique, il est l'objet d'un choix de Dieu en étroite connexion avec la manifestation de son Nom et avec la Promesse : il s'inscrit donc dans une histoire sainte. Pour autant qu'il relie intrinsèquement la cause du pauvre, de l'opprimé et de l'exclu à la cause même de Dieu, il est d'ordre théologal, au sens où il introduit directement au Royaume. Ce lien unique engage l'Eglise de manière radicale depuis que Jésus, accomplissant l'Alliance, a donné à sa vie et à sa mort la portée messianique qui vient combler l'attente des pauvres. Chaque fois qu'à ceux-ci la Bonne Nouvelle est annoncée, l'Eglise est au cœur

de sa mission parce que la vérité de sa relation à Jésus-Christ est alors attestée, ainsi que sa présence au tragique de ce monde et la nécessité de sa réforme interne permanente. En se faisant le prochain des oubliés de l'histoire, elle se fait évangéliser et délivrer par eux, en même temps qu'eux par elle.

L'approche théologique reconnaît que d'autres voies sont indispensables pour expliquer le pourquoi et le comment de l'engagement des chrétiens dans le combat contre la pauvreté et contre les structures qui l'engendrent. Mais elle seule permet de repérer des enjeux originaux : une Eglise qui prend le parti des pauvres, pour qu'ils acquièrent les conditions d'une vie digne et libre, maintient du même coup toujours vive en elle l'altération que produit le passage de l'autre, elle se révèle d'autant mieux comme le sacrement du passage de Dieu au milieu des hommes ; et quand l'Eglise exalte la vocation à la pauvreté volontaire, elle y voit le chemin d'une plus grande perfection personnelle, mais elle sait que, plus profondément, le Christ prend corps dans l'humanité chaque fois que l'Evangile des Béatitudes est vécu. Dans l'un et l'autre cas, les objectifs de la justice et les appels spirituels sont respectés et intégrés, sans que s'efface une autre requête qui atteint l'Eglise elle-même : se laisser travailler par cette part de vérité dont les pauvres sont détenteurs, reconnaître son manque tant que lui restent étrangers ceux qui sont les premiers destinataires de la Promesse de Dieu.

Si l'Eglise croyait ne pas devoir s'engager sur les multiples fronts où la misère et la servitude sont combattues, elle faillirait aussi sûrement à son alliance avec les pauvres que si elle identifiait purement et simplement sa mission avec ces luttes. Le jeu de la solidarité et de la différence est toujours très serré : l'histoire du christianisme témoigne de réussites exemplaires (sans parler de

celles qui restent inconnues), mais aussi d'occasions manquées et de contrefaçons durables. C'est donc dans le brouillage des signaux et au sein de situations conflictuelles qu'il faut tenter de déchiffrer aujourd'hui le sens de l'histoire commune qui lie l'Eglise et les pauvres. Pour ce faire, sont nécessaires la dénonciation prophétique, l'accompagnement pastoral et l'élaboration théologique. Les six réflexions qui suivent veulent contribuer à cette dernière tâche : partant de lieux différents, elles se sont donné comme objectif principal de formuler les questions que les Eglises se posent (ou devraient se poser) sur leurs rapports avec les pauvres de leur pays, et aussi les questions que ceux-ci adressent (quand ils ont l'idée de le faire) aux Eglises de leur pays. Ces textes étaient tous écrits avant la publication de l'Instruction sur « La liberté chrétienne et la libération » qui, en réinsérant les affirmations tranchées de la précédente Instruction dans une synthèse plus ouverte et plus irénique, ne fait que rendre justice à la condition réelle d'immenses foules humaines et au choix de ceux qui défendent leur cause. Il fallait que cela fût dit officiellement. Il reste à agir, à penser et à prier pour que les pauvres soient de plus en plus la porte royale qui ouvre l'Eglise à l'humanité et qui les ouvre toutes les deux au Royaume.

Ont collaboré à ce numéro

Paulo Fernando Carneiro de ANDRADE, marié, professeur de Culture religieuse à l'Université catholique, professeur de théologie à l'Université Sainte Ursule, Rio de Janeiro

Ignace BERTEN, dominicain, professeur au Séminaire Cardinal Cardijn, assistant théologique de la Commission Justice et Paix, Froidmont (Belgique)

Emile GRANGER, prêtre, théologien, éducateur spécialisé, membre du comité d'élaboration de *Lumière et Vie*, Saint-Etienne

Antoine LION, dominicain, ancien chargé de mission au Ministère des affaires sociales et de la solidarité nationale, Strasbourg

Albert NOLAN, dominicain, auteur de *Jésus avant le christianisme*, Johannesburg

Djacoba Emmanuel TEHINDRAZANARIVELO, pasteur FJKM (Eglise de Jésus-Christ à Madagascar), consultant auprès du Conseil œcuménique des Eglises, Areuse-Genève

ceux qui manquent à l'église

Ce n'est pas vrai de tous les temps ni de tous les pays, mais en France une bonne partie du peuple des pauvres est hors de l'Eglise. Les raisons en sont multiples, tenant à un imaginaire aussi bien qu'à des réalités historiques et sociologiques. De toute façon, en prendre son parti serait trahison de l'Evangile du Christ. Il nous faut donc apprendre à regarder et à écouter les pauvres, dans leur refus comme dans leur appartenance au Royaume. Cet apprentissage amène l'Eglise à prendre conscience que ce sont eux qui lui manquent : d'où la nécessité pour elle de reconnaître sa propre relativité et de se désapproprier de Dieu. Le dialogue ne pourra s'instaurer que dans des pratiques concrètes de service et d'annonce de la Parole qui permettent. en espérance, aux exclus de dire la foi dans leur langue.

« Eglise et pauvreté ». On pourrait presque sous-titrer : « Histoire d'un vieux couple »..; avec ses déchirements, ses ruptures, et pourtant la conscience qu'il y a un lien irréductible. Il s'agit avant tout de pratiques, mais elles ne vont pas sans incidences théologiques. Ces lignes ne sont qu'une contribution très partielle à ce double enjeu, du fait même de leur enracinement dans la situation française au XX[e] siècle et, restriction supplémentaire, dans une partie seulement du peuple des pauvres, celle constituée par les jeunes exclus de notre société. Aussi faudra-t-il compléter cette recherche par des apports venus d'ailleurs, dont je me sens à la fois différent et solidaire.

Notre parcours vagabondera en quatre étapes : après quelques approches de la situation, nous tenterons un essai théologique en ce qui concerne l'Eglise et en ce qui concerne les pauvres, avant de souhaiter quelques pratiques.

I

imaginaire et réalités

Au départ, il importe de prendre conscience d'un certain nombre d'images qui traînent dans les mentalités populaires vis-à-vis de l'Eglise : elles indiquent à quel point, en France, le fossé s'est creusé entre celle-ci et les pauvres. Sans doute s'agit-il là d'un imaginaire que la réalité dément en partie, mais qu'elle alimente aussi.

émile granger

quelques images collectives

Que l'Eglise soit riche, c'est une conviction très ancrée dans la masse des croyants et des incroyants ; il n'est que de constater la surprise des laïcs lorsqu'ils découvrent l'état réel du budget de leurs paroisses. Evoquons quelques-unes de ces convictions qui habitent les gens.

Les finances occultes. Tout d'abord, beaucoup sont persuadés que nous disposons de finances occultes inépuisables. Bien des Français s'imaginent que les prêtres sont payés directement par le Vatican, voire par l'Etat. Il est vrai que des hommes qui n'exercent pas d'activités lucratives doivent bien trouver ailleurs leurs ressources. On n'ignore pas, certes, l'existence des quêtes et du denier du culte — fût-ce pour s'en plaindre —, mais leur produit semble insuffisant pour assurer le train de vie supposé du clergé et les dépenses de fonctionnement des Eglises. A partir de là, la fabulation va bon train : on évoque les trésors du Vatican, le milliard des congrégations, les subventions des nantis, etc. Et, bien sûr, la visibilité des biens d'Eglise accrédite la thèse ; il suffit de quelques scandales financiers où, à tort ou à raison, seraient ou sont impliqués des ecclésiastiques pour que la conviction soit renforcée : l'Eglise est une puissance d'argent. Aussi bien voit-on jeunes et vieux en détresse matérielle aller sonner aux portes religieuses. Dans cette démarche, il y a sans doute un certain pari sur la charité, mais aussi la certitude que le curé peut puiser dans des fonds inépuisables ; dès lors le refus apparaît comme un acte de mauvaise volonté (ce qui ne veut pas dire qu'il faille pratiquer l'assistance apitoyée).

Des souvenirs historiques. Cette croyance s'enracine aussi dans une mémoire collective, éventuellement en partie inconsciente. Il est indéniable, de fait, que le clergé a été une puissance temporelle ; et les fastes des cours pontificales ne sont pas pures créations romanesques. Il n'est pas si lointain, le temps où Monseigneur visitait ses paroisses avec chauffeur et valet de chambre. Mais le souvenir se double ici d'un élément qui a nourri l'anticléricalisme : prêtres et religieux sont apparus comme des hommes d'argent, réclamant comme des rapaces d'être payés pour les actes de leur ministère.

> « *C'est pas au Bon Dieu que j'en veux,*
> *Mais à ceux qui m'en ont parlé* »,

chante Daniel Guichard, rejoignant toute une tradition populaire qui s'exprime dans la littérature, mais aussi dans des souvenirs réels : le curé est l'homme du château (et il y perçoit des subsides) ; il pressure les petites gens aux moments importants de leur vie ou à leur mort. Et c'est vrai

qu'il y avait des « classes » aux cérémonies religieuses. Ces traces-là ne s'effacent pas vite ; de nos jours encore, on demande aux prêtres, qui en sont marris : « Combien vous doit-on ? ». Bien des gens sont persuadés qu'on obtient beaucoup de l'Eglise, pourvu qu'on paye — en particulier en matière d'annulation de mariage. Le passé ne s'abolit pas par des réformes.

D'autant que livres et émissions de télévision en entretiennent le souvenir : que l'on se rappelle certaines scènes de *Jacquou le croquant.* A ce sujet, les souvenirs que de nombreux jeunes en difficulté gardent de leur passage dans des institutions religieuses vont dans le même sens : « Nous, on mangeait mal ; les sœurs, elles, se servaient bien ». Il y a certainement de la reconstruction dans cette mémoire, et l'espèce est heureusement en voie de disparition ; mais le mal est fait.

Les grandes figures. C'est peut-être à l'autre bout de la chaîne que les réactions sont les plus symptomatiques. Je veux parler de ces grandes figures qui, dans l'opinion et les mass-médias, apparaissent comme des témoins exceptionnels de la religion par leur dévouement aux causes humaines. L'Abbé Pierre, Sœur Térésa, Sœur Emmanuelle font la une des journaux.

Quelles que soient les questions que telle ou telle de leurs pratiques puissent poser, quelles que soient les déformations que les moyens de communication puissent produire malgré les intéressés, je ne mets pas en cause leur valeur personnelle et la validité de leur engagement ; je me réjouis de leur témoignage, je suis heureux que leur intervention attire l'attention sur des problèmes cruciaux et j'essaye d'entendre leur interpellation. Mais la *réception de leur image* me semble significative de la distorsion du couple Eglise/pauvreté.

D'une part, le peuple ne s'y trompe pas : il reconnaît là une fidélité essentielle à l'Evangile. C'est bien dans l'authenticité de cette pratique que se révèle le message chrétien. Ainsi nous voyons que, malgré tant d'autres démentis, la vérité est perçue par des croyants comme par des incroyants : l'Eglise n'est fidèle à sa mission que si elle se met au service des pauvres et des opprimés. Ces figures d'hommes et de femmes sont bien accueillies comme authentiquement chrétiennes.

Mais voici que l'on commente vite : « Ah, si tous les chrétiens étaient comme eux... ». Le reproche est en partie injuste, mais il est révélateur. Si ces êtres sont exceptionnels, ce n'est pas seulement à cause de leur sainteté personnelle, c'est parce que les autres croyants, et notamment les

hommes d'Eglise, sont infidèles, eux, à cette tâche parce qu'ils ne sont pas vraiment du côté des pauvres. Le reproche est cinglant, même s'il est formulé maladroitement. Que ces engagements puissent paraître étranges est peut-être l'un des indices les plus probants de cette mentalité qui croit constater le divorce entre l'Eglise et les démunis.

les réalités

On pourrait aligner d'autres exemples. Ceux-ci suffisent à discerner l'opinion d'une partie de la population française au sujet du rapport Eglise-pauvreté. Sans doute s'agit-il en partie de fantasmes que vient d'ailleurs alimenter tout le côté « Eglise-spectacle », dont les images ne sont pas toujours fabriquées par des croyants. Qu'en est-il de la réalité ?

Il importe d'être lucide pour analyser la situation et pour tenter de l'expliquer. Disons alors que la réalité de l'Eglise de France est plus complexe que ce dont rêvent ceux qui la regardent. Je ne suis pas un spécialiste de ces données économiques, mais il me semble honnête de reconnaître que la vie de notre Eglise catholique est moins brillante qu'on ne l'imagine. Bien des ressources se sont taries. Quant aux biens d'Eglise, ils sont souvent de type féodal, en ce sens que « les domaines coûtent plus qu'ils ne rapportent » : certaines congrégations en savent quelque chose. Pour les richesses du Vatican, au delà du mythe, il semble qu'il y ait quelques problèmes financiers ; et les trésors artistiques ne sont guère monnayables. En France, la plupart des prêtres ne roulent pas sur l'or (d'ailleurs le sentiment populaire le pressent, surtout en ce qui concerne les curés de campagne). Des réformes courageuses ont été entreprises. Même si c'est parfois de façon trop timide, des prêtres et des évêques ont pris le parti des pauvres et des exclus, et les « puissants » ne s'y sont pas trompés, qui les accusent de trahison.

Faut-il rappeler en outre que l'Eglise, ce n'est pas seulement la hiérarchie ? Des laïcs se sont mis au service de leurs frères, soit dans le quotidien, soit dans l'action sur les structures. Sans parler des témoins dont les médias ont fait des vedettes, des hommes et des femmes attestent par leur existence peu connue que les saints sont peut-être moins exceptionnels qu'on le dit. Il faudrait ici se référer longuement à ce qui se passe en d'autres pays, notamment en Amérique latine.

une situation complexe, mais des questions réelles

Je rappelle ces données, non pour fournir des arguments en vue d'un débat, mais pour essayer de mieux comprendre la situation réelle ; et surtout parce que tous ces efforts montrent et réalisent cette conviction évangélique : l'Eglise ne peut se désintéresser des pauvres ; leur souffrance doit la tarauder.

Pourtant le fossé n'existe pas que dans un imaginaire qu'il suffirait d'éclairer. La trahison de l'Evangile est aussi réelle. Nous avons déjà repéré quelques données qui ancrent l'opinion dans ce réel. Il est indéniable que l'Eglise s'est compromise avec les riches et les puissants. Même si les choses ont changé, il reste que le visage visible de nos institutions les situe davantage dans les classes moyennes que dans les bidonvilles. Certes, nos églises sont aussi peuplées de petites gens : il suffit de célébrer en paroisse urbaine au mois d'août pour s'en rendre compte ; mais globalement nous émargeons à un monde de type profession libérale. Je note un écart essentiel entre le clergé et les pauvres : la sécurité de l'emploi. Cela n'a l'air de rien, mais c'est fondamental dans l'affrontement à l'avenir individuel, même si la crise des vocations pose problème collectivement.

Il serait trop facile d'ironiser sur les « shows » de Jean-Paul II. Je sais que les foules ainsi mobilisées sont très souvent composées de personnes très humbles, et je ne mets pas en doute sa sincérité personnelle. Mais, justement, que les pauvres puissent rêver autour de cette fête, un peu comme ils le font autour de la famille princière de Monaco, en quelque sorte par procuration, me laisse perplexe. Je dois ajouter que pour les jeunes exclus, les reportages télévisés sur ce sujet sont davantage cause d'irritation que d'admiration, ne serait-ce que parce qu'ils préfèrent les westerns !

Par ailleurs, les analyses qui nous permettent de faire la part des choses dans l'économie de l'Eglise ne sont guère accessibles à ceux que les images scandalisent. Non par incapacité intellectuelle innée, mais parce que ces analyses font appel à une culture dont ils sont précisément exclus. Quand on ne touche que le SMIC, et encore..., la valse des millions, même justifiée, ne peut paraître que mythique. On ne tient pas assez compte de ce réel-là, me semble-t-il, lorsqu'on prend certaines décisions, tout en se voulant Eglise des pauvres. Je devine la difficulté de gérer ces problèmes, mais on ne peut éviter de se demander : comment tout cela est-il entendu par les petits ?

Demeure enfin cet état de fait massif : la grande majorité des rejetés de la terre est hors de l'Eglise. Scandale incontournable : à tort ou à raison, des Français en masse, dont les plus marginalisés, s'imaginent que le christianisme n'est pas fait pour eux. Dans cet éloignement fonctionnent sans doute des facteurs qui ne tiennent pas seulement à l'Eglise, en particulier le poids des sous-sociétés dont ils relèvent ; et en ce sens, leur refus ne naît pas d'une simple décision lucide et libre. Mais cette explication ne doit pas oblitérer la question que la réalité pose aux disciples du Nazaréen : comment est-il possible que la Bonne Nouvelle ne soit pas annoncée aux pauvres ?
Surgissent alors des problèmes théologiques qu'il nous faut maintenant prendre en compte.

II

le sacrement du pauvre

« *J'avais faim, vous m'avez donné à manger* ». Le texte de Mt 25 demeure une référence-clé qui revient régulièrement dans nos assemblées et dans nos discours. D'une façon un peu elliptique, on y voit l'affirmation que le pauvre est « sacrement du Christ » ; ce qui rejoint bien la pratique de Jésus et l'Evangile des béatitudes. Mais alors, d'où vient qu'il ne soit pas davantage reconnu ? Quel contenu donner à cette thèse théologique ? Quelles sont les raisons de cette absence massive des marginaux, non seulement d'un point de vue sociologique, mais comme question posée à notre foi ?

aux racines d'un refus

Nous avons déjà dit combien le visage de l'Eglise pouvait être rébarbatif pour cette catégorie sociale. Mais il est encore d'autres facteurs : voyons d'abord ceux qui, tout en étant bien réels, ne sont pourtant pas dirimants.
Le premier peut se formuler négativement : en dessous d'un certain seuil d'humanisation, il est impossible de parler d'évangélisation. N'est-ce pas la pédagogie même de Dieu dans l'Histoire du salut ? Il ne s'est pas incarné dans les temps préhistoriques. L'esprit accaparé par les problèmes urgents de survie matérielle ou affective laisse peu de place aux préoccupations spirituelles ou métaphysiques et à la liberté de choix : c'est là un premier obstacle indéniable à la démarche de foi.
Pourtant cette explication me semble insuffisante. C'est ici qu'il faut élargir notre horizon dans le temps et dans l'espace. Les sociétés de pénurie ont été fort religieuses. Un livre récent, *La cité de la joie*, montre combien

la ferveur est intense dans les *slums* de Calcutta ; et nos frères d'Amérique latine nous prouvent qu'on peut être à la fois pauvre et croyant. Quelle que soit l'ambiguïté de telle ou telle de ces démarches religieuses, leur témoignage d'ensemble pèse trop lourd pour qu'il n'en soit pas tenu compte. Théologiquement parlant, il nous rappelle que Dieu se manifeste en priorité aux petits et aux pauvres sans attendre leur promotion humaine : « *Tu étais le plus petit d'entre les peuples* », est-il dit à Israël (Dt 7, 7) ; et Paul interpelle les Corinthiens : « *Pas beaucoup de gens bien nés parmi vous* » (1 Co 1, 26). Redire ces phrases n'est pas faire de la théologie incantatoire, mais vivre un double respect : celui de la démarche de Dieu et celui des pauvres, qui sont eux aussi capables de découvrir que « *l'homme ne vit pas seulement de pain* » (Mt 4, 4, cf. Dt 8, 3).

Très proche, mais vécu à un autre niveau, se présente le problème du mal. Comment croire en un Dieu d'amour lorsqu'on est accablé par la souffrance ? La question est trop importante pour être traitée en quelques lignes, et il y faudrait une infinie délicatesse. Disons seulement qu'elle existe, irréductiblement. Et les hommes de la Bible ne peuvent que la faire leur depuis que la Parole de Dieu a fait siennes les plaintes de Jérémie et des psalmistes, le procès de Job et le cri de Jésus. Dans la pratique, la question est posée : « Si ton Bon Dieu existait, tout cela ne me serait pas arrivé ». J'ai souvent entendu la phrase, et on ne peut y répondre par des arguments bien limés. Nul doute qu'il y ait là une des racines de l'athéisme des rejetés.

Cependant il faut à nouveau porter notre regard plus avant. Car il est des souffrances tout aussi intolérables qui peuvent coexister avec la foi : je pense notamment aux malades et aux handicapés physiques. Il est parmi eux des révoltés, mais il en est aussi, assez nombreux pour faire foi, qui vivent leur détresse en union avec le Christ. Il serait odieux de faire ici des calculs. Je veux seulement relever que la douleur ne conduit pas forcément à l'incroyance. Là encore, nous retrouvons l'Evangile : ce sont les malades qui crient vers le Seigneur et le témoignage de ces blessés de la vie nous touche au cœur.

Dès lors, ne sommes-nous pas conduits à chercher encore plus loin les raisons de cette non-articulation des pauvres et de l'Eglise ?

des raisons plus circonstanciées

Deux séries de causes éclairent la situation, semble-t-il.

Je noterai tout d'abord le poids de la sécularisation. Les pauvres ne sont pas une entité abstraite, surtout lorsqu'il s'agit des marginaux de la

société : ils sont situés dans un contexte historique donné. Et le nôtre est marqué par la sécularisation. Le recours à Dieu n'est plus évident, pas plus que le témoignage de l'Eglise. Je renvoie aux multiples études de ce processus que je prends ici comme un fait. C'est sans doute cette situation areligieuse qui explique en partie que la rencontre du mal aboutisse à l'athéisme, au contraire de ce qui se passe en d'autres civilisations. Pour les groupes humains qui nous préoccupent, ce fait est sans doute encore surdéterminé par leur sensibilité extrême aux courants massifs d'opinion, en particulier à l'influence des médias. Ils manquent du recul nécessaire pour critiquer le « cela va de soi ». Même s'ils n'ont guère lu les maîtres du soupçon, ils sont immergés dans un monde qui ne pratique plus Dieu. Comme ce retrait se condense dans les milieux où ils vivent, c'est sans débat de conscience qu'ils s'estiment non concernés par la foi. Ce lien entre l'air du temps et les positions religieuses me semble encore marquer, dans le monde marginal, certains phénomènes nouveaux : ainsi, ce n'est certainement pas par hasard que les sectes recrutent beaucoup dans ces zones, en particulier parmi ceux qui s'adonnent à la drogue.

Plus spécifiquement encore, la partie se joue autour de l'image du Père. Pour un certain nombre de jeunes, garçons ou filles, les figures parentales sont abîmées. Or, l'essentiel de la Révélation concerne la paternité de Dieu. Du coup, on pourrait s'imaginer que la place est libre pour « Notre Père qui es aux cieux » et « Notre sainte Mère l'Eglise ». Et voici qu'à de rares exceptions près, cela ne fonctionne pas. La pauvreté affective conduit à ce qu'on soit aussi privé du Dieu qui prend parti pour l'orphelin. C'est le processus même qui devrait constituer un certain sens de Dieu qui est bloqué ; or, ce sens est fondamental en christianisme. Pour le dire très schématiquement : celui qui est incapable de donner signification à la figure du Père ne peut en faire un signifiant de Dieu.

Il faut évidemment tenir compte de la part de liberté qui subsiste malgré tout au sein de ces conditionnements. Mais ce qui nous importe, c'est la *portée théologique* de ces faits. L'annonce de l'Evangile ne tombe pas du ciel, elle se fraye un chemin humainement, au travers de réalités collectives et individuelles qu'elle ne transforme pas miraculeusement. Ici, ces données sont d'un tel poids que des réformes bien intentionnées ne suffisent pas à renverser le courant du jour au lendemain. C'est dire que la situation de pauvreté privilégiée par la Bible ne fonctionne pas automatiquement pour faire des croyants. Les « clients de Yahvé », pris dans certaines strates sociologiques et psychologiques, ne se tournent pas automatiquement vers lui ; les mots pour le dire ont été trop déformés pour

être encore entendus par les pauvres comme un appel prioritairement destiné à eux. Cela nous renvoie à un autre type de question : quelle est donc la place des pauvres dans le Royaume ?

« heureux les pauvres » (mt 5, 3 ; lc 6, 20)

La formule est scandaleuse ; elle l'est plus encore si dans les faits les pauvres sont exclus de ce Royaume proclamé leur appartenir. Il nous faut tenter d'en rendre compte et, là encore, prendre quelques distances d'avec des formules qui, pour être motivantes, n'en sont pas moins ambiguës.

La première approche considère les pauvres comme les destinataires de notre charité de chrétiens actifs. L'image pourrait en être fournie par ceux qui « font la manche » à la porte de nos églises. Ils reçoivent l'aumône sur le seuil, mais n'entrent pas dans le sanctuaire : quand ils s'y risquent, cela perturbe l'office. L'exemple, extrême, est un bon symbole de l'attitude chrétienne en cause. Etre fidèle à l'Evangile, c'est se mettre au service des pauvres. Loin de moi de récuser cette conviction ; nous y reviendrons à propos de la pratique. Mais faire du démuni le simple « objet » de notre charité, le réduire à n'être que le destinataire de notre don « pour l'amour de Dieu », c'est ne pas lui faire pleinement droit, ni au plan humain, ni à celui du mystère du salut. Pour citer un autre cas crucial, j'évoquerai les malades mentaux profonds ou les grabataires. Quelle est leur part active dans l'élaboration du Règne de Dieu ? Ne sont-ils qu'un prétexte à nos engagements de service ? La réponse n'est pas simple, mais je crois que la question se pose.

Pour tenir compte de cette objection, se propose une autre approche qui souligne la présence du Christ aux pauvres. Son avantage est de prendre au sérieux les phrases par lesquelles Jésus se place du côté du malade et du prisonnier plutôt que du côté de leurs visiteurs. Elle a animé toute une tradition chrétienne, dont François d'Assise est l'une des figures les plus radieuses. On y trouve fondée l'éminente dignité des pauvres, et cela peut engendrer une attitude spirituelle très profonde. Pourtant, là encore, nous butons sur quelques questions. La première tient à la notion même de présence du Christ, et elle se pose aussi à propos d'autres manifestations de celle-ci. Il faut nous garder de la tentation de l'immédiateté : si présence du Christ il y a, reconnue dans la foi, elle est toujours couplée avec une absence, sous peine de verser dans l'idolâtrie. Il faudrait ici reprendre une théologie de la sacramentalité qui n'est pas magie, mais symbole. Cela ne signifie pas évanescence, mais rappelle que le don, réel,

s'authentifie en creusant une absence. Il n'y a pas de « transsubstantiation » du pauvre. Cela nous permet aussi de faire droit à une autre dimension de notre sensibilité moderne, qui tient à l'autonomie de l'humain : nous avons affaire à des hommes et à des femmes qui ont leur consistance propre, même si leur vie est abîmée. Il ne faut pas que le « pour l'amour de Dieu » camoufle un subtil mépris de l'interlocuteur, au rebours de la démarche même de Dieu qui n'annexe personne et appelle chacun par son nom.
Reste que les pauvres devraient nous être images de Dieu. Mais il est vrai que nous avons peine parfois à discerner en quoi ils nous font signe dans leur étrangeté même. Peut-être nous faut-il accepter que cela demeure inconnu ; c'est-à-dire accepter que notre foi ait toujours à chercher. Et cela vaut pour l'Eglise toute entière.

III

église toujours à réformer

Que les pauvres puissent penser que l'Evangile n'est pas pour eux constitue un des plus grands scandales de notre histoire chrétienne. Du moins est-ce ma conviction. Alors, qu'en est-il de cette Eglise à qui *ils manquent* ?

le poids de l'humain

Nous sommes tout d'abord invités à prendre conscience du poids de cet humain qui constitue l'Eglise de part en part. Bien sûr, elle est suscitée par l'Esprit, mais c'est à même la terre des hommes. Nous avons vu combien les facteurs humains intervenaient dans les refus des marginaux à son égard ; mais l'autre pôle de la relation manquée, c'est-à-dire l'Eglise, n'est pas indemne non plus de ce jeu de l'humain. Indéniablement des fautes de l'Eglise entrent en ligne de compte pour une part. La fascination du pouvoir et de l'avoir n'épargne pas les chrétiens : dès les premières communautés, des clivages se font jour au détriment de certains. L'institution des Sept est provoquée par des injustices dans le services des tables (Ac 6, 1) ; Paul doit intervenir vigoureusement à Corinthe, car, au cours du « repas du Seigneur », « *l'un a faim tandis que l'autre est ivre* » (1 Co 11, 21) ; Jacques dénonce le mépris du pauvre et la flatterie à l'égard du riche dans l'assemblée chrétienne (Jc 2, 1 sv.). Oui, l'Eglise doit toujours reconnaître ses infidélités aux Béatitudes et s'avouer pour autant pécheresse.

Mais il me semble que ce n'est pas seulement le mal moral qui joue ici. Je veux dire que la situation est aussi provoquée par des éléments qui, de soi, ne sont pas coupables. Redisons-le : la Cité sainte se bâtit à même la cité des hommes, les événements du salut sont ceux de l'histoire profane. Il n'est donc pas étonnant que les exclusions sociales marquent aussi le visage des Eglises locales, et cela d'autant plus quand le christianisme est religion majoritaire ; la carte des exclus de la société et celle des exclus de l'Eglise coïncident alors forcément, au moins en partie. Si regrettable qu'il soit, ce fait n'est pas un scandale : l'Eglise des purs n'existe pas, puisque ce sont des hommes de chair et de sang qui sont appelés au salut.

D'une certaine façon, n'est-ce pas justement la tentation d'une Eglise de purs qui vient surdéterminer le rejet dont souffrent les marginaux ? Même sécularisée, notre société reste marquée dans sa morale par des valeurs que l'Eglise avait prises à son compte. Le vol et l'assassinat sont condamnés dans le Décalogue, et il ne s'agit évidemment pas de les prôner. Il est donc quasi inévitable que les « délinquants », par exemple, soient « jugés » par les chrétiens et se sentent eux-mêmes en situation de rejet (on pourrait trouver une réaction identique chez des divorcés remariés). Que cette culpabilisation soit loin de l'attitude du Christ ne l'empêche pas de fonctionner dans les mentalités collectives des chrétiens et de leurs vis-à-vis et il nous faut reconnaître que même une autre éthique, à base d'engagement et de militance, fût-elle plus fidèle à l'Evangile, produit à ce niveau les mêmes effets.

C'est donc bien au plan de la recherche humaine que l'effort devra porter pour que les pauvres, une fois rejoints, découvrent qu'ils ont droit de cité parmi nous. Tâche longue et difficile.

un appel à la désappropriation

Que les pauvres manquent à l'Eglise, voilà qui l'invite à une désappropriation sur plusieurs plans.

Tout d'abord, il faut que l'Eglise renonce à son rêve de plénitude. Nous ne sommes pas au complet pour faire le Corps du Christ, notre communauté est inachevée. C'est déjà vrai au plan universel : tant de civilisations ne sont pas encore évangélisées et manquent au concert eucharistique (parmi elles, il y en a de brillantes, mais aussi, moins prestigieuses, beaucoup de foules du Tiers monde). Mais je ne crois pas être trop pris par mon sujet en remarquant que la défection des petits et des pauvres est tout particulièrement blessure pour l'Eglise du Christ ; « *Les pauvres sont*

évangélisés » (Mt 11, 5, cf. Is 61, 1) : tant que ce signe est démenti, l'Eglise n'est pas vraiment réalisée. Nous retrouvons ici la distinction importante qui met en tension Eglise et Royaume. Font partie du Royaume les démunis, mais aussi tous les hommes de bonne volonté qui, sans référence chrétienne, sont au service des exploités. Il ne s'agit pas de les baptiser « chrétiens sans le savoir » ; mais devant cet écart, l'Eglise est appelée à se désapproprier du Royaume : elle n'en est pas la souveraine, mais seulement la servante. Et, me semble-t-il, ce principe gouverne jusqu'aux tâches qui lui sont expressément remises dans l'annonce de la Parole et la célébration des mystères.

Nous sommes aussi appelés à des désappropriations très concrètes. Passons rapidement sur les biens d'Eglise visibles : la question est importante, mais je n'ai pas de programme précis. Il faudra tenir compte du poids d'incarnation et des contraintes économiques (après tout, sans moyens matériels, cet article n'aurait jamais été publié !). Mais cet appauvrissement ne pose pas de questions théoriques. Ce qui est en jeu plus profondément peut laisser plus perplexe. Car c'est au niveau de la morale et de l'expression de la foi que des certitudes doivent bouger. S'il est vrai que la charge du dépôt de la foi ne saurait être bradée, nous pouvons souhaiter un maximum d'audace afin que les pauvres soient évangélisés. N'était-ce pas déjà le défi lancé à l'Eglise primitive lorsqu'il fallut abandonner la circoncision pour que les païens puissent adhérer à Jésus-Christ ? Ici aussi un déplacement onéreux dans les principes et dans les pratiques est requis. On y perdra des valeurs réelles (mais la Torah était sainte, elle aussi). Quel est donc cet évêque qui disait : « Si je ne disposais plus que d'un seul prêtre dans mon diocèse, je le nommerais aumônier de prison » ? Une telle option ne peut être seulement le fait du prince, elle en appelle au consentement de tout le peuple de Dieu.

Osera-t-on aller plus loin ? Je pense que cette absence des pauvres invite l'Eglise à se désapproprier de Dieu lui-même. Bien sûr, on le proclame et le reconnaît, souvent sincèrement ; mais tout se passe comme si le don reçu était devenu apanage, comme si la Bonne Nouvelle était la prérogative des chrétiens, quitte à ce qu'ils la partagent. Sans nier la vocation qui nous est propre, il faut admettre que nous ne disposons pas de Dieu. Puisqu'il a partie liée avec les pauvres et que ceux-ci ne sont pas dans nos rangs, Dieu nous échappe en grande partie et nous ne sommes encore pas au terme de notre quête. L'Eglise doit rendre grâce de la connaissance qui lui fut donnée, elle doit dans le même mouvement savoir que son Seigneur lui fait signe ailleurs, parce qu'il transcende ses frontières. Voilà

qui doit inciter les disciples de Jésus-Christ à un double décrochement qui structure leur foi : d'une part, briser les idoles que nous sommes toujours tentés de mettre à la place de la Vérité, d'autre part, entrer en acte et en vérité dans cette « pauvreté en esprit » qui, déformée, sert souvent d'alibi à nos richesses temporelles et spirituelles. Dieu ne nous appartient pas ; il se donne aux autres.

Et de se savoir ainsi démunie met l'Eglise en sa vérité.

IV

pratiques

Nous avons déjà suggéré quelques pratiques pour que le fossé entre l'Eglise et les pauvres soit résorbé dans nos pays. Avant de conclure, je voudrais esquisser quelques insistances.

Service gratuit. On a beaucoup manié la notion de service dans l'Eglise, au point de la banaliser... sauf dans les faits. On doit cependant l'évoquer à nouveau.

Une des affirmations fondamentales en ce domaine, c'est que le service ne doit pas être apologétique. On n'aide pas les gens pour les convertir, mais parce que leurs besoins sont réels. C'est affaire d'humanité. Là aussi, il s'agit de respecter l'autonomie des réalités humaines. Ce faisant, nous serons fidèles à l'Evangile en sa gratuité. Sans vouloir solliciter les silences du texte, on peut supposer que les neuf lépreux qui, au contraire du Samaritain, ne sont pas revenus rendre grâce ont néanmoins conservé le bénéfice de leur guérison (Lc 17, 11 sv.). Ce n'est donc pas seulement pour gérer une pédagogie de la foi que les chrétiens ne chercheront pas à convertir ceux qu'ils secourent, mais pour être semblables « *au Père qui fait lever son soleil tant sur les bons que sur les méchants* » (Mt 5, 45).

Service multiforme. Les défis sont tellement importants, au plan local comme au plan mondial, qu'on se gardera d'établir un plan quinquennal de la charité ; on multipliera plutôt les initiatives, urgentes et à long terme, tant personnelles que collectives, pour « l'insurrection de la charité ». Dans ce combat, les croyants en Jésus-Christ ne sauraient s'isoler en restant entre eux ; ils auront à s'engager avec tous les hommes de bonne volonté. Sans vouloir supprimer les œuvres dites confessionnelles qui visent en particulier à alerter la conscience des chrétiens et à animer leur prière, nous savons bien que nous ne serons jamais assez nombreux pour lutter contre la misère et que l'analyse des causes structurelles, économiques

et sociales, des exclusions, nous renvoie, nous comme les autres, à une recherche où la connaissance humaine n'est pas remplacée par la lumière de la foi. Tout en bénéficiant de leur tradition propre, les croyants auront donc toujours à inventer du neuf avec d'autres, comme leur Dieu qui veut « *faire toutes choses nouvelles* » afin « *d'essuyer toute larme de nos yeux* » (Ap 21, 5 et 4).

« *Diaconie* ». Pour en rester à un niveau intra-ecclésial et rejoindre du coup la visibilité de l'Eglise, l'un des tests pourrait être l'avenir du diaconat permanent, dont la restauration revient à l'ordre du jour en France. Les diacres seront-ils seulement appelés à suppléer au manque de prêtres ? Constitueront-ils un corps de spécialistes dispensant l'ensemble du peuple de Dieu de se mettre au service des pauvres ? Il y a là un enjeu considérable : on peut espérer que le diaconat permanent soit le signe, donné à l'Eglise et au monde, que le service des plus pauvres fait partie de la structure fondamentale de l'Eglise, au même titre que l'annonce de la Parole et la célébration du mystère.

D'amples développements seraient nécessaires face à ces défis redoutables. Je terminerai en reprenant la question de l'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres.

évangéliser

Petite précision sémantique : en soi l'évangélisation, comme mise en œuvre du message de Jésus de Nazareth, inclut directement la charité fraternelle comme service de l'autre. Mais nous prenons ici le terme au sens plus restreint d'annonce explicite de l'Evangile.

Ayant nettement affirmé la gratuité du service, je me sens d'autant plus libre pour tenir aussi fermement l'affirmation énoncée en cours de route : les pauvres *ont droit* à la Parole sans attendre que leur situation humaine se soit améliorée. Je ne critique pas la démarche d'une présence silencieuse, du type de celle pratiquée par Charles de Foucauld, ne serait-ce que parce que s'y coule ma propre pratique. Mais je maintiens que ce qui est parfois une nécessité ne saurait clore la question, pour deux raisons au moins.

La première est que tout homme quel qu'il soit, riche ou pauvre, a droit au message ; je ne saurais exclure les pauvres de l'humanité sous prétexte qu'ils seraient inaptes à se convertir. En ce qui les concerne, cette mission universelle est d'autant plus urgente qu'il s'agit d'une *restitution*. Je veux dire que les circonstances historiques et le poids de l'humain ont fait que la Bonne Nouvelle s'est trouvée accaparée au profit des privilégiés. Sans

dénier le droit des riches à se convertir et à être fidèles au Christ, fût-ce en n'abandonnant pas tous leurs biens, je revendique le droit des pauvres à vivre de l'Evangile de manière explicite, sans qu'ils aient au préalable à se rallier à des manières d'être où ils seront mal à l'aise et sans qu'ils soient considérés comme des chrétiens de seconde zone.

Ceci posé, je n'ai guère de solutions pratiques. Il y va de l'esprit inventif de tous pour qu'on passe en France du régime « Eglise *pour* les pauvres » (ce qu'elle s'efforce d'être) à celui d'« Eglise *par les pauvres* » (ce qui est loin d'être acquis).

Cette exigence nous conduit à une seconde raison de proclamer la Bonne Nouvelle sans exclusion. Si l'Eglise manque aux pauvres, *ce sont eux qui lui manquent plus encore*, non pas pour qu'elle grossisse ses troupes, mais parce qu'ils sont les seuls à pouvoir dire une parole de foi sans laquelle le message restera trop incomplet. Nous n'avons pas le droit de parler à leur place. Ce qui est déjà vrai au plan humain, l'est davantage encore dans l'ordre de la foi. A l'heure où nous cherchons à dire l'Evangile à frais nouveaux pour nos contemporains, ce que les pauvres ont à faire découvrir et partager aux Eglises est indispensable. Sans doute leur parole sera-t-elle dure à entendre, parce qu'ils n'annonceront pas les merveilles de Dieu dans notre langue. Sans doute ne sera-t-elle pas définitive ; car, pour eux aussi, le Royaume est mystère. Mais vienne le temps où leur expression de la foi sera reconnue : nous en avons besoin. Il ne s'agit pas d'un vœu pieux ; leur parole sera souvent un cri, comme les Psaumes, comme le dernier sursaut du Crucifié à Jérusalem. C'est dire que nous en serons bousculés jusque dans nos certitudes de foi, tout comme le « *Eloï, Eloï, lama sabacthani* » (Mc 15, 34 ; Mt 27, 46) désoriente nos conceptions de Dieu. Mais il y va de notre fidélité au Christ.

Nul ne sait ni le jour ni l'heure où viendra ce temps. Il se présente pour nous comme une tâche, comme une route à frayer : « *Préparez les chemins du Seigneur* » (Mt 3, 3, cf. Is 40, 3). Mais dans cette attente voici qu'un signe nous est donné. Il existe un continent où les pauvres sont croyants, avec leur maladresse et leur pertinence. On ne saurait transposer telles quelles leurs questions et leurs espérances pour ceux qui sont parmi nous. Mais du moins que notre Eglise ne les fasse pas taire quand ils nous parlent de l'actualité de l'Evangile et qu'ils l'expriment en termes de *libération.*

émile granger


ÉTVDES

pauvretés et chrétiens dans la france d'aujourd'hui

Une mutation : c'est le terme qui convient pour désigner les transformations de la pauvreté en France depuis 1980 environ. D'un fait social marginal et d'ailleurs méconnu, elle est devenue un ébranlement profond, signe de désorganisations sociales fortes. Et notre société réagit mal, désarconnée par cette irruption imprévue. Pour les chrétiens, cette actualité de la pauvreté rejoint l'actualité de toujours qu'est leur rapport au pauvre. Elle les contraint à reprendre leurs traditions avec des questions neuves, à inventer de nouvelles dimensions de la charité. La question du sens est ici majeure.

1954 : le 1er février à 13 h., l'Abbé Pierre lance à la radio son appel : « Mes amis, au secours ! ». Cette nuit-là, par — 15°, une femme est morte de froid boulevard Sébastopol. Il faut qu'aussitôt, un peu partout, « des pancartes s'accrochent sous une lumière dans la nuit, à la porte des lieux où il y a couvertures, paille, soupe, et où on lise sous le titre " Centre fraternel de dépannage " ces simples mots : " Toi qui souffres, qui que tu sois, entre, dors, mange, reprends espoir, ici on t'aime " ». Le soir même une vingtaine de centres sont ouverts, les secours affluent : c'est « l'insurrection de la bonté ». Elle sera brève : la France s'émeut, mais sera prompte à oublier la pauvreté qui la hante.

1964 : de graves experts économiques et sociaux, formant le « Groupe 1985 » nommé par le Premier Ministre, remettent au Commissaire Général du Plan leur rapport. Son titre : *Réflexions pour 1985.* Passionnant à relire aujourd'hui. On notera que ces spécialistes — les meilleurs du temps, sans conteste — ne sont à aucun instant effleurés par l'idée qu'il pourrait y avoir, dans la France de vingt ans plus tard, quelque problème social. Une telle prévision est, pour eux comme pour tous, hors des limites du pensable.

1974 : l'homme-clef de la politique sociale, René Lenoir, Directeur de l'Action sociale, bientôt Secrétaire d'Etat, publie *Les Exclus.* C'est un succès de librairie, signe que quelque chose a changé. Il inspirera le travail sur le terrain, tout comme les grandes lois sociales de 1975. Il faudra quelques années pour observer ceci : ce livre, qui exprime une pensée claire et efficace de la pauvreté dans une société en croissance,

sort l'année même où le taux de croissance s'effondre. Il oriente, à son insu et à l'insu de tous, la réflexion et l'action dans des perspectives qui vont vite devenir anachroniques.

1984 : durant l'été, le débat politique s'empare de la pauvreté. On se lance des « nouveaux pauvres » et des chiffres contradictoires à la tête. Les médias orchestrent. Cette fois la question est posée devant l'opinion, mais elle ne gagne pas en clarté. De toute façon, une vaste partie du pays se sent directement concernée par une crise qui s'avère sociale autant qu'économique. A la rentrée 1984, les évêques sortent un document *Attention pauvretés !* et le gouvernement y va d'un programme d'urgence pour l'hiver (avec une somme de 500 millions de francs, reconduite à hauteur d'un milliard pour l'hiver 1985-1986). La vieille figure de l'Abbé Pierre refait surface. Le 26 janvier 1986, Coluche sur TF 1 ramasse 20 millions de francs pour ses restaurants du cœur. Même si la salopette réussit mieux que la soutane, la boucle est-elle bouclée ? Non pas. Par delà les réactions sociales qui se répètent et les mobilisations éphémères de l'émotion publique, le débat a pris une autre ampleur.

Surtout, même si on a encore du mal à le percevoir et à le penser, la pauvreté dans une société en crise est bien autre chose que celle de la France en croissance. C'est ce que l'on voudrait montrer d'abord.

I

une mutation

Dire « pauvreté » voici 30 ans, ou même 10, c'était désigner une cible claire. Aux lisières de notre société vivaient des gens différents, au mode de vie tout autre que celui du reste de la société. « Ces gens-là », comme on disait, ceux que le mouvement Aide à Toute Détresse nomme en 1969 « le Quart monde », se reproduisaient de génération en génération. Ils cumulaient les handicaps : pas d'argent, pas de pouvoir, pas de place reconnue, manque d'éducation, de santé, de logement, de travail... Ces pauvres de toujours étaient repérables dans des zones précises — « la zone » justement, avec ses bidonvilles — ou encore aux limites vers le haut, dans les derniers étages des grandes villes, ou bien aux frontières du temps, au fond de campagnes qui ne semblaient pas disposées à sortir de ce que l'on appelait leur archaïsme.

d'une pauvreté bien connue, mais méconnue...

Pourtant, si l'on sait de quoi l'on parle, on n'en parle guère. Le cri de l'Abbé Pierre reste presque isolé dans cette France qu'emporte une croissance grisante. La pauvreté est baignée de silence. Hors quelques mouvements caritatifs, on s'en soucie peu, ni les pouvoirs publics, ni l'opinion. Un signe parmi d'autres : jusqu'à la fin des années 60, aucun livre n'est consacré au sujet, en dehors de traductions américaines : Oscar Lewis fait découvrir la « culture de pauvreté » à Mexico, Harrington dévoile « l'autre Amérique », mais personne, « l'autre France ». Quelques revues d'inspiration chrétienne font exception : *Recherche Sociale, Economie et Humanisme* et *Lumière et Vie* (fin 1967) dans son cahier 85, « Les pauvres ». Celui-ci vise surtout ce qu'on appelait alors les pays sous-développés et, en France, les difficultés de la classe ouvrière, avec de brèves indications sur « les inadaptés et les asociaux » qui sont en « société de misère ». L'éditorial affirme que « *la pauvreté est loin d'être un phénomène marginal* » et que « *même dans les nations dites développées, elle atteint des couches sociales importantes* ». Ce point de vue était alors assez rare pour mériter d'être aujourd'hui rappelé.

L'illusion d'un progrès constamment ouvert, l'espoir de la disparition des différences sociales, gommaient l'existence des « laissés-pour-compte de la croissance », ainsi qu'on les appelait : ceux-ci, ou bien étaient d'irréductibles marginaux, ou se devaient de bientôt rejoindre le peloton ; à cet effet, les politiques sociales qui se développaient depuis 1970 visaient la résorption des « poches de pauvreté » — telle la suppression des bidonvilles en 1971 — ou la généralisation de l'action sociale selon les orientations de Lenoir.

... à des pauvretés reconnues et mal connues

Tout cela paraît déjà loin. Vers 1979 ou 1980, nous avons commencé de basculer dans un autre univers. C'est alors qu'on s'est mis à percevoir que le problème non seulement s'aggrave, mais prend une autre dimension [1].

Il s'aggrave : ceux qui étaient exclus le sont plus encore. Un indice parmi d'autres : le marché du travail qui n'était accessible que par la bande se

1. Cf. Antoine LION, Pierre MACLOUF, **L'insécurité sociale. Paupérisation et solidarité**, Paris, Ed. Ouvrières, 1982.

ferme complètement. Des handicaps jusque là négligeables se révèlent insurmontables : ainsi de ce gros lièvre que le gouvernement a commencé de lever en 1982 et qu'on appelle désormais « l'illettrisme ». Depuis juste un siècle — Jules Ferry très précisément, car il y avait eu de belles enquêtes au XIXe siècle —, on passait sous silence le fait qu'un grand nombre de Français (sans doute des millions) ne savaient pas utiliser la lecture et l'écriture, disons : faire du sens avec l'écrit [2]. On ne saurait affirmer que le phénomène régresse ni qu'il augmente : nulle étude n'est en mesure de l'évaluer, mais ce qui est sûr, c'est que ses conséquences s'aggravent et qu'il est beaucoup plus redoutable d'être illettré aujourd'hui qu'il y a dix ans seulement.

Le problème prend d'autres dimensions ; des expressions nouvelles le balisent : précarité, paupérisation, « nouveaux pauvres ». Cette dernière reste à la mode : elle est née dans un contexte précis, cristallisant les observations que faisaient des responsables municipaux des questions sociales dans une enquête menée par Georges Gontcharoff en 1980 [3]. On commençait alors à signaler des gens qui, normalement insérés dans les circuits de la société, se mettaient, du fait d'un accident qui s'appelait le plus souvent « chômage », à basculer dans des situations inextricables. Et ceux qui s'en tiraient jusque là plus ou moins à la lisière des circuits ordinaires se voyaient refoulés dans des marges lointaines et invivables.

Dire « pauvreté » aujourd'hui, ce n'est donc plus, comme hier, désigner une réalité aisément cernable, mais un ensemble de phénomènes diffus, complexes, insaisissables. Pierre Maclouf dit très bien que la pauvreté est « délocalisée, banalisée, massifiée ». On en parle, certes, mais on ne sait plus guère de quoi l'on parle.

les manquants et les perdants

Peut-on jeter quelque clarté ? Cette dénomination de « nouveaux pauvres » est insatisfaisante : les autres sont-ils devenus des « anciens » ? Elle était utile en 1980 pour percevoir une mutation, mais le flou des mots est maintenant dans les têtes et se traduit en des politiques hésitantes ou en des initiatives

2. Véronique ESPERANDIEU, Antoine LION, **Des illettrés en France. Rapport au Premier Ministre**, Paris, La Documentation française, 1984.
3. Georges GONTCHAROFF, « A l'écoute des élus », **L'insécurité sociale, op. cit.**, ch. IV.

contestables, comme les « restaurants du cœur »[4]. Suggérons un autre langage qui pourrait être plus clair.

Chez ceux qu'on connaît de longue date et dont, on l'a dit, la situation s'aggrave, la vie semble commandée par une logique du *manque* : ils n'ont pas ce que la plupart possèdent et leur existence s'organise en conséquence. Ce n'est pas dire d'ailleurs, comme certains discours misérabilistes, qu'il faut en avoir une vue purement négative. Si cette vie est très dure et, en un sens, intolérable, ce manque est créateur de formes de culture originales et de pratiques sociales spécifiques[5]. Nommons « manquants » ceux qui sont ici évoqués.

D'autres ont eu et n'ont plus. Ainsi, ceux qui ont connu des situations stables et les voient ou les ont vu s'effondrer. Ils connaissent, certes, le manque, mais celui-ci les marque comme une *perte* : non un état, mais un processus qui est une chute. L'épreuve du présent est constamment référée au passé perdu, qu'ils gardent peut-être espoir de retrouver. Comprendre ces « perdants » suppose qu'on les replace dans une histoire, qui n'est pas répétition mais crise.

Dire *le manque* et *la perte*, ce n'est pas proposer une description de la réalité sociale. Il serait vain de vouloir distribuer une population en « manquants », d'une part, en « perdants », de l'autre. On vise seulement à désigner des modèles permettant de situer le discours sur les sujets concrets qu'on observe, dont on parle, auprès desquels on entend agir.

II

une société désarçonnée

La pauvreté de ce temps, c'est la multiplication d'individus, de familles, voire de groupes, en détresse. C'est aussi une transformation profonde de notre société même, dont nous avons peine encore à mesurer l'ampleur. En voici quelques dimensions.

4. Contestable, parce que cette prestation épisodique ne rend pas forcément service à ceux qui ont les plus grands besoins et parce qu'elle contribue à créer une mentalité d'assistés ; mais initiative hautement significative en ce qu'elle révèle un gisement de générosités fort mal employé.
5. Cf. Jean-François LAE, Numa MURARD, **L'argent des pauvres. La vie quotidienne dans une cité de transit**, Paris, Ed. du Seuil, 1985. C'est désormais l'ouvrage à lire sur cette question.

les données se brouillent

Le point de vue classique décrit une société globalement stable et des situations difficiles à la marge. Il organise, par exemple, le système de la protection sociale selon la distinction entre l'assurance mutuelle obligatoire (la Sécurité sociale) et les dispositifs propres aux cas particuliers (l'Aide sociale). Quand ce ne sont pas les « exclus » de toujours qui sont atteints, mais beaucoup d'« inclus » écrasés sous le poids des contraintes de la vie ordinaire parce que déstabilisés par les difficultés économiques, tout le schéma est à revoir [6].

L'aménagement du territoire, en sa politique dynamique des années 1960 et 1970, supposait un équilibrage entre les régions fortes et des pôles de développement à promouvoir dans des zones plus faibles. Or voici que les bastions de la France industrielle d'hier sont les plus gravement atteints (Nord, Lorraine) et que le petit éleveur du Limousin s'en tire peut-être mieux que son homologue de Bretagne qui s'est lancé à corps perdu dans la modernisation et, de ce fait, dans une notable dépendance envers les firmes agro-alimentaires. L'organisation de l'espace national est ainsi entièrement à repenser.

Dernier exemple : l'exode rural. Celui-ci est faible aujourd'hui par rapport aux grandes vagues connues jusque dans les années 1960. Mais il demeure, flux de la misère de ceux, surtout jeunes, qui ne trouvent plus rien au pays. Or, de ces villes où ils viennent commence de s'écouler un contre-exode qui est ténu, certes, mais hautement significatif : ceux qui, sans plus d'espoir dans la vie urbaine, fuient avec l'illusion de trouver une place à la campagne. Et ces deux flux se croisent sans se voir, dans les gares ou sur les routes, chacun filant vers le lieu de la désespérance de l'autre.

A de tels signes, on peut bien dire que la pauvreté n'est plus aujourd'hui un raté à la marge : elle est devenue symptôme décisif. Telle une boussole dans un champ magnétique, notre société s'affole.

de l'autre au même : un enjeu symbolique

A un autre niveau, il se passe encore ceci : l'effacement d'une frontière. La pauvreté remplissait, à notre insu, la fonction symbolique de désigner l'autre. Tant qu'ils n'étaient pas du même monde, les pauvres confortaient le reste de la société dans cette différence qui les excluait. Car un groupe,

6. Cf. Serge MILANO, **La pauvreté en France,** Paris, Ed. du Sycomore, 1982.

fût-il une société entière, exige une coupure qui sépare pour assurer son identité.

Or voici que, si les figures marginales subsistent, plus visibles, dans les rues et les métros, ou cachées, dans des lieux qui restent à l'écart, les nouveaux visages des « perdants » se multiplient et rien ne les désigne a priori. Non plus seulement l'autre, mais le même. Quel lecteur de cet article ne connaît l'un de ses proches qui s'inquiète pour son avenir, s'est découvert précaire ou déjà emporté sur une pente glissante ?

Par là aussi, les mutations de la pauvreté dans nos pays traduisent une vaste désorganisation du social. Si une limite s'estompe avec cette figure des pauvres qui se brouille, notre société tente de s'en recréer d'autres, et par les pires moyens : la montée du nationalisme et du racisme, qui semble s'observer, ne s'éclairerait-elle pas ainsi ?

ressorts et ressources

Les secousses de la résurgence inattendue de la pauvreté viennent ébranler une société affaiblie dans ses ressources et dans ses ressorts. Ce n'est pas le lieu d'examiner comment réagit le principal système de défense qu'elle s'est construit, celui de la protection sociale. Conçu pour un autre type de société, il se trouve soumis à des tensions difficiles à supporter (par exemple, les contradictions entre les finalités économiques et les finalités sociales de l'assurance-chômage, ou l'épreuve des services sociaux qui, sans le voir, ont induit une demande toujours croissante, alors que leurs moyens vont, au mieux, plafonner). On ne peut ici qu'évoquer l'affaissement des réseaux de solidarité, les plus efficaces (familles, voisinages) se remettant mal des chocs subis dans la période de forte croissance et du peu d'intérêt qu'on leur accordait alors. Encore faudrait-il ajouter à ce bilan sombre, et malgré le renforcement des corporatismes et de fréquents replis sur les privilèges acquis, une vitalité des initiatives de création économiques et sociales rarement observée et qui semble plus à même que dans le passé de forcer les pesanteurs et les inerties de nos organisations trop complexes.

L'épreuve de cette pauvreté grandissante et changeante contribue à créer un doute profond sur les finalités de notre société et sur ses moyens de faire face à ses contradictions. On a pu dire que notre temps était marqué par « un formidable besoin de sens »[7]. Affronter la crise sociale des années 1980 ne doit-il pas s'entreprendre dans ce registre aussi ? Agir et

7. Expression de Paul Blanquart.

réagir face à la pauvreté, c'est d'abord aider à lui résister ceux qu'elle affecte le plus. C'est aussi clarifier, pour les enrayer, les mécanismes qui la produisent. Mais ce n'est pas moins contribuer à redonner à notre société les énergies qui lui permettront de se ressaisir. Et voilà qui concerne, au premier chef, les chrétiens.

III

dimensions nouvelles de la charité

Une conjonction décisive pour les chrétiens s'est opérée. Il n'est pas sûr que beaucoup en aient conscience.

De toujours, la pauvreté fut un enjeu essentiel pour le croyant. Depuis ses premières racines dans la tradition juive, le rapport au pauvre est un critère décisif du rapport à Dieu. Cela est vrai aujourd'hui comme hier. Mais hier justement, nous l'avons souligné, cette question capitale pour les chrétiens ne l'était pas pour notre société. La conjonction est désormais réalisée entre le souci permanent des chrétiens et le souci actuel de la société.

la conjoncture : une conjonction

De telles rencontres, l'histoire, certes, en a déjà connu. Elles furent rarement fécondes pour la pensée et l'action des Eglises. On pourrait citer, parmi d'autres, la grande crise économique et sociale qui affecta l'Occident à partir de la fin du XIIIe siècle. Se multipliait alors ce que Michel Mollat, écrivant en 1978, appelait les « nouveaux pauvres » ou la « pauvreté laborieuse » [8] : non pas seulement les exclus bien connus (lépreux, mendiants...) pour lesquels l'Eglise avait suscité des formes d'intervention spécialisées (confréries, ordres charitables), mais des travailleurs ordinaires auxquels leur salaire ne permettait plus de survivre avec leur famille. Ainsi, ces ouvriers de Florence qui ne gagnaient par jour que l'équivalent de 1000 calories. A de rares exceptions près, l'Eglise ne perçut rien de ces mutations et fut incapable d'agir sur la grande désorganisation sociale de l'Europe du XIVe siècle.

Autre exemple : au début du XIXe siècle, dans la multiplication des formes de misère que provoqua la révolution industrielle, les clercs ne surent que répéter les théologies acquises. Il y eut bien alors diverses

8. Michel MOLLAT, **Les pauvres au Moyen Age**, Paris, Ed. Hachette, 1978, ch. IX.

tentatives d'hommes alertés par la nouveauté du temps et comprenant le rôle historique que les chrétiens devaient y jouer. On songe aux diverses formes de socialismes chrétiens, du *Nouveau Christianisme* de Saint-Simon en 1825, au *Vrai Christianisme* de Cabet en 1847, sans oublier, parmi beaucoup d'autres, le messianisme communiste de Weitling qui impressionna tellement le jeune Marx : efflorescence de pensées hardies et d'initiatives fragiles qui se heurtèrent à des institutions religieuses refusant formellement de se laisser ébranler et renouveler. Entre les Eglises insensibles et, après 1848, les organisations ouvrières méfiantes à l'égard de toute référence chrétienne, ces effervescences furent laminées, même si elles ont eu des postérités inattendues bien plus tard. Quant à l'Europe du XX[e] siècle, elle a déjà subi la grande crise des années 1930, plus dramatique par certains aspects, mais beaucoup moins profonde que les mutations actuelles : on ne voit pas que cette secousse ait suscité de grandes réactions parmi les chrétiens.

Cette histoire fut souvent celle des occasions manquées. Osera-t-on faire, pour la période actuelle, une hypothèse optimiste et penser que des Eglises plus lucides pourraient jouer un rôle nouveau dans une société affectée et désarçonnée par la pauvreté qui s'installe ? Cela nous paraît possible, voire plausible. L'exemple actuel d'Eglises d'autres continents est ici de poids. L'Amérique latine et, depuis peu, l'Afrique ont su renouveler d'une façon sans précédent leurs pratiques et leur pensée dans la crise qui les affecte. Là-bas, les chrétiens jouent parmi les pauvres un rôle incontournable. Avec les mutations récentes de la pauvreté en Occident, le moment pourrait être venu de changements comparables, mais certainement pas identiques.

Une condition préalable en est l'analyse lucide de ces mutations dans la société, mais trois autres tâches nous paraissent s'imposer, qui sont à mener de front : actualiser nos traditions, diversifier le service des pauvres, fournir du sens. Telles pourraient être des dimensions nouvelles de la charité pour ces années-ci[9].

actualiser les traditions

Si la situation présente appelle à renouveler l'exercice et la pensée de la charité, elle provoque aussi à un retour vers les sources. Les chrétiens portent en permanence la responsabilité de faire vivre, ou d'étouffer, pour leur temps les traditions qu'ils ont reçues. La position inattendue prise chez

9. Cf. Père LEBRET, **Dimensions de la charité**, Paris, Ed. Ouvrières, 1958.

nous par la pauvreté incite à relire à partir de cette place nouvelle les histoires qui nous fondent [10].

Nous l'avons suggéré : il importe de retrouver combien la question de Dieu est inséparable de celle du pauvre. Celui-ci est, dès l'origine, posté sur le chemin du Seigneur. Evoquons-en seulement quelques aspects. Selon la *Loi*, trois figures cristallisent le visage du pauvre : la veuve et l'orphelin, qui n'ont pas d'homme près d'eux, et l'étranger, qui n'est pas un homme au même titre que les autres. La Loi organise donc leur protection suivant des règles minutieuses : rien là d'original, de telles prescriptions se trouvent aussi dans les codes d'Egypte ou de Mésopotamie. Mais une chose est unique : Israël, pour s'en prendre à la pauvreté, lui donne un sens. S'il doit se conformer à la Loi qui veille sur les petits, c'est qu'il fut lui-même écrasé dans le passé. Figure présente de l'histoire du peuple, le pauvre mérite respect à ce titre. Ainsi, parmi tant d'autres, la règle de la glanure : si tu ne dois pas venir reprendre la gerbe oubliée dans le champ, ni rechercher ce qui reste après avoir gaulé l'olivier, ni grappiller après la vendange, mais le laisser pour l'étranger, l'orphelin et la veuve, c'est que *« tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Egypte »* (Dt 24, 22).

A la garantie de la Loi se joindra la parole enflammée des *prophètes*. Depuis que le peuple est devenu sédentaire, les inégalités n'ont cessé de s'accroître entre villes et campagnes (Jérusalem pesant lourdement sur les campagnes du Nord) et au sein des sociétés urbaines. L'injustice qui s'est multipliée est un affront fait à Dieu. C'est d'abord pour l'honneur du Nom divin que l'offense au pauvre est dénoncée et que le riche est maudit. Ici encore, d'emblée, un sens théologique est fourni : il s'agit d'établir, envers le pauvre, l'attitude même qui fut celle de Dieu avec son peuple. Le rapport au pauvre est bien, dès l'origine, lourd de significations essentielles.

Ces premiers jalons d'une histoire à poursuivre ne nous apportent sûrement pas que des données qui rejoignent les sensibilités actuelles. On observera, par exemple, que ce n'est pas aux pauvres, mais aux riches, que la parole

10. Quelques titres : Simon LEGASSE et al., **Pauvreté chrétienne**, Paris, Ed. Beauchesne, 1985, fait le point sans renouveler les perspectives. Paul CHRISTOPHE, **Les pauvres et la pauvreté, I. Des origines au XVe siècle**, Paris, Ed. Desclée, 1985, est un dossier de textes. Bernard ROLLIN, **L'appel évangélique à la pauvreté volontaire**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, est précis et clair. Rien de vraiment neuf en français, comme peut l'être David SHEPPARD (évêque de Liverpool), **Bias to the poor**, London, Ed. Hedder & Stoughton, 1983.

des prophètes s'adresse. Elle condamne ceux-ci, mais sans valoriser ceux-là : nul idéal démocratique ici, nulle prise de parti pour les pauvres dont au fond on n'attend rien de bon. A fortiori, nul droit à la révolte pour les petits, ni même à la légitime défense contre l'oppression qui les accable. Pas plus que l'égalité comme telle, ces notions, modernes, ne doivent être plaquées sur l'Ancien Testament.

Quelques jalons encore. *En Jésus*, Dieu prend figure de pauvre. Il est, dès sa naissance, parmi les exclus, ceux qui n'ont pas de place où demeurent les gens ordinaires. Il meurt rejeté, hors les murs de la ville. Au long de sa vie, il fréquente avec prédilection ceux que la société met à l'écart. Il manifeste ainsi de façon définitive ce qui se dessinait dans l'ancienne Alliance : dans une société injuste, Dieu renverse les privilèges et se tourne vers les plus démunis, les derniers aux yeux des hommes. Il avait préféré Jacob à Esaü, Joseph à ses frères, David aussi, et d'autres encore. Le *Magnificat* sera le chant émerveillé de celle qui n'avait nulle raison humaine de devenir la première. C'est la même règle dans les histoires que Jésus raconte : la brebis perdue, le fils prodigue, le publicain. Une des plus stupéfiantes est celle de Lazare et du riche (Lc 16, 19-31) : ce riche ne semble pas plus mauvais que les autres, et de Lazare il ne nous est rien dit de méritoire. Mais que l'un soit riche et l'autre pauvre semble suffire à faire le partage et à expédier l'un vers l'Hadès et l'autre dans le sein d'Abraham. Beaucoup d'autres pages du Nouveau Testament recèlent des trésors explosifs dont nous ne savons pas toujours que faire : ainsi la béatitude des pauvres, qu'on ne peut vivre et annoncer à la légère dans une société en crise.

Devant une révélation abrupte, au-delà de toute visée humaine, nous ne sommes pas laissés sans orientation pour agir. Ceci d'abord : le pauvre n'est pas appelé à devenir riche, mais autre. L'Evangile ne vise pas une société de satisfaits qui se complairaient dans une inadmissible auto-suffisance. Ce qui surgit à l'horizon, c'est un monde d'hommes désencombrés, libres pour l'essentiel. L'envoi en mission des disciples le préfigure : « *Ne prenez pour la route ni bâton, ni sac, ni pain, ni argent...* » (Lc 9, 3). Joyeuse mise en disponibilité pour l'œuvre de Dieu [11]. L'appel est lancé à tous. Le jeune riche (Mt 19, 16 sv.) se l'entend dire. Il a fait tout ce qu'il fallait faire, mais il faut plus encore. Plus, ou peut-être moins. Non pas acquérir d'autres mérites, mais perdre ces richesses qui

11. Le texte ultérieur, Lc 22, 35-36, d'un accent différent, pose un problème d'exégèse, mais n'invalide pas la portée de ce propos.

l'alourdissent. « *Que me manque-t-il encore ?* » : on le sent tout prêt à l'acquérir. Mais non, il manque le manque. « *Va* — riche — *donne ce que tu as,... puis viens* — pauvre — *et suis-moi !* » Alors la vie nouvelle pourra commencer. Il s'agit d'avoir moins pour être plus, et non pas en gaspillant, mais en partageant. Le geste du partage est le dernier qu'accomplit Jésus au milieu des siens quand va disparaître son corps qui les rassemble. Ce geste du pain partagé continuera de les réunir et de faire d'eux des disciples, geste si dense qu'il ne cessera d'être reproduit pour actualiser la présence absente du Seigneur. Partage qui rassasie, comme le manifestait déjà le pain multiplié sur la montagne.

Restons-en là, même si tellement plus est à dire, et si cette histoire court, au-delà de l'Evangile, depuis les premières communautés de Jérusalem jusqu'à nos jours. Nous voulions seulement suggérer combien la fréquentation de nos traditions peut être riche de sens et ranimer des forces enfouies.

diversifier le service des pauvres

Il n'est pas nouveau de signaler que la charité s'exerce sur plusieurs registres. L'une des perceptions claires de notre siècle a été de manifester, à côté de la relation directe au prochain en détresse, l'exigence de faire jouer les relations longues de l'action par et sur les structures. Quelques formules dont nous n'avons pas épuisé la signification nous éclairent ici, de celle de Pie XI : « La charité est politique », à celle du Père Chenu lâchant un jour : « Mon prochain, ce sont les structures ».

Certes, le service direct des pauvres, l'action ponctuelle face à des situations urgentes sont des figures de la charité qui ne passeront pas. Ce n'est pas à dire qu'il ne faille pas constamment réinventer ces formes d'action. La faible efficacité, si souvent, de l'aide auprès de ceux que nous avons appelés « les manquants » ne cesse d'être une question pour ceux qui y sont affrontés. Quant aux « perdants », leur détresse reste le plus souvent invisible et insaisissable. D'autres problèmes sont relativement résolus : somme toute, les conflits qui ont couru au long du XIXe siècle en France entre la bienfaisance privée et l'assistance publique ont débouché sur une complémentarité assez harmonieuse entre les œuvres caritatives, essentiellement chrétiennes, et les administrations gestionnaires de l'aide sociale. Les unes ont besoin des autres, aucune autonomie financière n'étant possible pour la plupart des institutions privées et le soutien de l'Etat étant donc requis (Emmaüs constituant ici une notable exception), mais les pouvoirs publics ne revendiquant, de leur côté, nul monopole dans la prise en charge de

nombreuses situations difficiles. On n'a connu en France nulle querelle sociale à l'instar de la querelle scolaire.

Mais ce service direct doit être reconnu comme une forme, parmi d'autres, de l'exercice de la charité envers les pauvres. Il ne va pas encore de soi pour beaucoup que l'action « longue » — le rapport au *socius* et pas seulement au prochain, pour reprendre une distinction déjà ancienne de Paul Ricœur — peut être tout autant une figure de la charité présente. Nous sommes mû ici par la conviction que la pauvreté dont nous parlons n'est pas d'abord un malheur, mais le fruit d'un ordre social injuste, qui pourrait être autre. Se porter à ses racines, s'en prendre aux forces qui le font tel, peser aussi sur les déterminations économiques et les pesanteurs sociologiques, mobiliser les initiatives et les énergies latentes, ces tâches ne sont pas assez ouvertement désignées comme des mises en œuvre possibles du commandement nouveau qui est au cœur de l'Evangile. S'y engager suppose de la générosité, et les chrétiens n'en sont pas plus mal pourvus que d'autres, mais aussi de la compétence et de l'imagination, vertus qui n'ont pas leur place sur les listes de vertus chrétiennes héritées d'autres âges. Les cultive-t-on beaucoup dans nos Eglises ?

fournir du sens

La pauvreté n'est pas seulement ce qui advient à des personnes ou à des groupes en détresse, mais ce qui ébranle aujourd'hui la société. Nous avons discerné en elle l'indicateur de profonds dérèglements du social, ce qui pousse, en partant d'elle et non en la traitant comme un résidu, à repenser le changement social. On voit par là que l'exercice de la charité ne peut se traduire par le seul service des pauvres, qu'il soit direct ou à travers l'épaisseur des médiations longues. Dans l'affolement du sens perdu, d'autres tâches attendent aussi les chrétiens.

Donner du sens, que pourrait-ce être ? Nous ne le discernons guère encore et savons que la tâche est risquée. Il n'y a pas si longtemps que les Eglises propageaient ces théories inacceptables pour nous du riche faisant son salut par l'aumône et du pauvre gagnant le ciel par sa résignation. On connaît ces textes qui, s'ils courent encore au début de ce siècle, viennent de plus loin qu'on ne le croit parfois [12].

12. Saint Eloi : *« Dieu aurait pu faire tous les hommes riches, mais Il a voulu qu'il y ait des pauvres en ce monde, afin que les riches aient une occasion de racheter leurs péchés »* (PL 87, 533).

Il y eut des exemples créateurs dans ce domaine pourtant. Il vaut de revenir à celui de François d'Assise, qui n'a pas cherché à tirer les pauvres de leur situation de détresse ni à atténuer leurs privations. Son intervention fut plus radicale : se faisant pauvre, il changea le sens de la pauvreté. Il poussa jusqu'au bout la logique de la pauvreté volontaire, qui s'enracine dans l'Evangile. Le pauvre est figure du Christ et François, en étant le *Poverello* qui accepte ou plutôt choisit d'être pauvre et ne cesse de ratifier ce choix au nom de sa portée spirituelle, se donnait pour mission de rendre le Christ aux hommes [13]. Il a ainsi passionnément manifesté la dignité du pauvre et plongé au cœur même de la contradiction de la pauvreté, à la fois malheur et scandale, et aussi voie royale et objet d'amour. François ne lève pas cette indépassable contradiction, il la bouleverse en en vivant les deux faces avec une extrême intensité.

Ce fut une réponse. Donner du sens à la pauvreté aujourd'hui ne sera pas reproduire ce qui se fit hier, mais s'en inspirer. Dans une société qui sait si mal faire face aux tâches qui lui incombent, les chrétiens campent près des sources, enrichis de la familiarité avec des textes fondateurs, avec des figures illuminantes. Leurs traditions sont riches de sens, et notre culture en manque. Puiser dans ce passé en le confrontant aux exigences du présent, c'est un service possible des Eglises à notre temps pour élucider l'avenir et maintenir l'espérance.

antoine lion

13. Selon Raoul MANSELLI, **Saint François d'Assise**, Paris, Ed. Franciscaines, 1981.

l'option pour les pauvres en afrique du sud

A propos de l'expression « option pour les pauvres », qui n'a pas fini de produire ses effets dans les Eglises, il règne une assez grande confusion, portant sur ses applications pratiques, certes, mais d'abord sur son sens qui est souvent mal compris, et parfois délibérément interprété à faux. Il faut donc commencer par définir le plus précisément possible ce qu'elle signifie et, chose encore plus importante, ce qu'elle ne signifie pas. Du fait même de sa nouveauté, ce thème exige qu'on rende compte de son enracinement biblique : le bref parcours ici proposé part du choix de Yahweh en faveur des Hébreux esclaves du pharaon pour aboutir à Jésus qui annonce que le choix est sans compromis entre Dieu et l'argent. Cette longue tradition doit inspirer aux Eglises les raisons et les modalités de leur engagement au côté de tous les opprimés. En Afrique du Sud, un tel engagement s'impose d'autant plus que l'oppression a été exercée au nom même du Dieu de la Bible. Quelques pistes sont enfin indiquées sur la manière de faire l'option pour les pauvres dans le contexte des luttes de libération menées dans ce pays. *

« L'expression d'option pour les pauvres n'a fait une entrée remarquée sur la scène des Eglises que depuis quelques années à peine. Mais elle est aussitôt devenue la formule religieuse la plus controversée depuis le cri de ralliement des Réformateurs, " le salut par la foi seule ". » [1] Il n'y a là aucune exagération. Pour ma part, je dirais que le défi ainsi lancé à l'Eglise, à presque toutes nos Eglises, va bien plus loin que ce qu'ont imaginé les Réformateurs : il nous atteint tous, catholiques et protestants, et de façon radicale.

Je ne voudrais pas me borner ici à ouvrir un débat sur l'option pour les pauvres en Afrique du Sud. Dans ce pays, si le problème a surgi çà et là, sous des formes diverses, la plupart du temps sans que l'expression soit

* Cet article est extrait du livre **Resistance and Hope**. Nous remercions les éditeurs qui nous ont autorisés à le traduire : David Philip (Pty), Ltd, Werdmuller Centre, Main Road, Claremont 7700, République Sud-Africaine et W. B. Eerdeman Inc., Grand Rapids, Michigan, USA. La traduction est faite sur le texte anglais publié par **New Blackfriars** 787, janvier 1986, pp. 5-15.

1. C'est par ces mots que s'ouvre le livre de D. DORR, **Option for the poor. A hundred years of Vatican social teaching**, New York, Maryknoll, 1983.

utilisée, je ne vois pas de pratique chrétienne qui en procède explicitement, pas davantage de recherches ou de réflexions autour de ce thème pourtant fort débattu. Je me propose donc de montrer que cette formule théologique ouvre une voie originale à des études, à des confrontations et à des pratiques plus approfondies.

I

de quoi s'agit-il ?

L'un des contresens les plus fréquents consiste à dire que l'option pour les pauvres signifie une préférence pour ceux-ci aux dépens des riches dans le ministère et la prédication. La formulation plus récente, « option préférentielle pour les pauvres », popularisée par la Conférence de Puebla, ne fait que renforcer cette idée : il s'agirait purement et simplement de privilégier les pauvres au niveau pastoral, en mettant à leur disposition les services ecclésiaux, les secours financiers et l'annonce de la foi. C'est d'eux qu'il faudrait se soucier avant tout, avec eux qu'il faudrait travailler. Certains avancent même que l'Eglise devrait se mettre exclusivement à leur service et qu'elle n'a, en tout état de cause, rien à faire avec les riches ; ce à quoi d'autres répondent que le message évangélique s'adresse à tous, qu'il n'est pas question d'abandonner les riches. En réalité, tous passent à côté du problème.

La question n'est pas de définir les *destinataires*, ceux à qui nous devons prêcher l'Evangile, mais de définir *quel Evangile* nous devons annoncer à qui que ce soit. C'est donc le contenu du message qui est en cause. Il est possible que l'Evangile soit une bonne nouvelle pour les pauvres et une mauvaise pour les riches ; de toute façon, il est destiné aussi bien aux uns qu'aux autres. L'interprétation qui ne voit dans l'option pour les pauvres qu'une simple manière de souligner l'importance primordiale de l'aumône, de la charité et des œuvres d'assistance, ne nous retiendra même pas. La condition de ceux qui sont privés du nécessaire ne s'explique pas par la malchance ou les coups du sort : les pauvres sont des exploités, des victimes de ce péché social qu'est l'injustice. L'option en leur faveur a trait directement au *péché d'oppression* et à la lutte des chrétiens contre lui[2].

2. D. DORR, **Option for the poor, op. cit.**, p. 243.

On entend quelquefois objecter que tous les pauvres ne sont pas des saints, ni tous les riches, des pécheurs. Il y a, en effet, des gens qui en restent à une conception romantique des pauvres : à partir de là, ils définissent le sens de leur engagement et vont jusqu'à tenir les riches pour coupables ; ils imaginent les uns comme incapables de faire quelque mal que ce soit et les autres, à l'inverse, comme s'ils avaient choisi sciemment de faire souffrir les premiers. C'est encore une manière d'esquiver le problème. Il ne s'agit pas de préférer les uns au détriment des autres, mais de prendre parti pour la cause des pauvres qui se trouve en fait opposée à celle des riches. Le jugement moral qui est impliqué dans cette prise de position ne porte pas sur les individus, pauvres ou riches, mais sur la justice et la valeur éthique de deux causes en conflit : il se prononce pour le bon droit de la cause des pauvres et il condamne celle des riches, quelle que soit la responsabilité personnelle de ceux qui sont pris dans ce conflit.

L'option pour les pauvres a été aussi interprétée en termes de *mode de vie*, à savoir le choix de la pauvreté volontaire. Mais on n'aide pas nécessairement les gens en partageant leur détresse. Certes, il se peut qu'un engagement oblige à modifier le genre de vie, et même assez profondément au plan matériel et économique, mais ce sont uniquement les exigences de la lutte pour la libération qui décident sur ce point, selon les circonstances particulières.

L'option pour les pauvres implique donc de prendre parti sans compromis ni équivoque dans une situation de conflit structurel. Elle n'a rien à voir avec le fait de prêcher à certains plutôt qu'à d'autres, d'être généreux envers les nécessiteux, de juger la culpabilité personnelle des riches et elle n'a même rien à voir directement avec l'adoption de tel genre de vie. Elle est l'affirmation que la foi chrétienne, en l'une de ses dimensions essentielles, exige que chacun prenne parti dans un combat où s'opposent structurellement oppresseurs et opprimés[3]. A vrai dire, rien ne paraît aujourd'hui plus menaçant pour les croyances favorites de tant de chrétiens et pour les comportements habituels de tant de nos Eglises ; rien ne peut prêter davantage à controverse et lancer un défi plus radical à notre théologie comme à notre pratique de chrétiens.

3. Sur l'option pour les pauvres en Amérique latine, cf. l'ouvrage récent de G. GUTIERREZ, **La force historique des pauvres**, Paris, Ed. du Cerf, 1986.

Ceux qui se sentent menacés protestent que ce n'est pas là suivre l'Evangile, mais faire de la politique. L'Evangile, expliquent-ils, parle de paix et de réconciliation, pas de position partisane dans les conflits. Oui, mais est-il bien sûr que l'Evangile nous oblige à concilier le bien et le mal, la justice et la paix ? Ne nous demande-t-il pas plutôt de prendre parti contre le péché sous toutes ses formes, en particulier contre celle qui envahit tout de nos jours, l'oppression [4] ?

Ces affirmations sont lourdes de conséquences ; elles requièrent donc un solide enracinement biblique. En bien des pays, qui n'appartiennent pas qu'à l'Amérique latine, les recherches sur ce thème des pauvres dans la Bible ont déjà suscité une abondante littérature. Nous avons besoin de nous familiariser avec leurs résultats au moment d'élaborer notre propre perspective sud-africaine.

II

parcours biblique

L'option pour les pauvres est une expression qui résume de façon claire et ramassée l'un des thèmes les plus centraux de l'Ecriture, même si elle ne s'y trouve pas littéralement. La notion de pauvre est fondamentale tout au long de la révélation. Mais on a beau le savoir, il est très facile de « spiritualiser » ce qui en est dit, en centrant tout sur les textes où la pauvreté vise une attitude de totale remise à Dieu d'un « cœur humble et brisé » ; de bonnes raisons peuvent venir appuyer cette interprétation dans un second temps. Mais la règle maîtresse est la suivante : les nombreuses paroles disséminées dans la Bible qui concernent les pauvres doivent s'interpréter aussi rigoureusement que possible en fonction des *différents contextes historiques*. On peut être certain que toute généralisation qui ne tiendrait pas compte de la diversité des situations serait arbitraire et faussée.

le récit fondateur

L'Exode est l'acte de salut fondamental de Dieu, à la fois origine et modèle de tous les autres. Il est la révélation par excellence de Yahweh,

4. Cf. A. NOLAN, **Taking sides**, London, 1983.

Dieu des Hébreux. Comme l'écrit Rubem Alves : « *L'Exode a été l'expérience qui a forgé la conscience de soi du peuple d'Israël... Il a défini la logique par laquelle Israël a assimilé les événements de son histoire, il a fourni le principe d'organisation et d'interprétation par le peuple de de toute son expérience* »[5]. Le récit étant raconté et répété chaque année dans la célébration de la Pâque, il a servi de structure interprétative pour comprendre toutes les interventions salvifiques de Dieu, y compris la mort et la résurrection de Jésus, la nouvelle Pâque[6].

Les grandes lignes du texte sont très claires. Il présente un groupe de gens asservis aux travaux forcés en Egypte, des esclaves qui construisent des villes et des monuments de prestige pour le pharaon (Ex 1, 11) ; il insiste sur la cruauté de l'oppression et sur le désespoir des Hébreux (Ex 6, 9). Réalité aussi banale dans l'Antiquité qu'aujourd'hui.

La vraie nouveauté, la révélation au sens propre, c'est qu'un Dieu nommé Yahweh est alors apparu, qui remarqua effectivement ce peuple, se soucia de son esclavage, écouta ses cris et l'aida à échapper à ses tyrans. On a affaire ici à un Dieu qui prend fait et cause pour les Hébreux opprimés, tandis que les autres dieux se rangeaient toujours aux côtés des oppresseurs. Plus tard, le peuple reconnut qu'il n'y avait pas d'autre Dieu que Yahweh, le Créateur, le Dieu des pères.

Quelle leçon en tirer quant à l'option pour les pauvres ? Les Hébreux esclaves en Egypte représentent le prototype du peuple des pauvres pour la Bible. Leur pauvreté est manifestement matérielle et économique ; fait beaucoup plus frappant, elle découle directement de la structure d'oppression qui régnait dans l'ancienne Egypte. Dans ce cas, on est pauvre parce qu'on est opprimé et c'est justement cette situation qui est décrite tout du long. Des études récentes sur le vocabulaire hébraïque en usage pour désigner l'oppression ont établi avec certitude que presque toute la Bible est travaillée par ce problème politique et que la pauvreté y est en substance présentée comme le résultat de l'oppression[7].

Dans l'Exode, Yahweh lui-même prend l'initiative de s'engager pour les Hébreux opprimés et contre l'oppresseur ; il le fait sans équivoque possible. Ce point précis constitue la révélation fondamentale de ce livre sur

5. Cité par T. D. HANKS, **God so loved the third world**, New York, Maryknoll, 1983, p. 6.

6. J. S. CROATTO, **Exodus. An ermaneutics of freedom**, New York, Maryknoll, 1981 ; A. FIERRO, **The militant Gospel. A critical introduction to political theologies**, New York, Maryknoll, 1977, pp. 140-151.

7. E. TAMEZ, **Bible of the oppressed**, New York, Maryknoll, 1982.

Yahweh. Il n'y aurait pas l'ombre d'un sens à lire l'action de Dieu comme une tentative de réconcilier le pharaon avec ses esclaves ou de faire la paix entre eux. Dieu arrache les opprimés des mains de leurs maîtres et il les libère : c'est ainsi qu'il continuera d'agir à travers toute la Bible : « *Yahweh qui fait œuvre de justice et fait droit à tous les opprimés* » (Ps 103, 6, trad. B. J.). Autre trait à relever dans ce récit : les pauvres et les esclaves prennent eux-mêmes en mains la défense de leur cause. La tâche de Moïse consiste précisément à les persuader de le faire et c'est ce que signifient pratiquement pour eux la foi et la confiance en Yahweh.

Aujourd'hui, l'option pour les pauvres est presque toujours comprise comme un engagement requis de ceux qui ne sont pas pauvres en faveur de ceux qui le sont. Mais l'exigence biblique, bien plus radicale, appelle les pauvres eux-mêmes à défendre leur cause. Il serait certes chimérique de croire que tous en sont capables : la plupart d'entre eux sont trop brisés et désespérés pour pouvoir se redresser ; d'autres abandonneront carrément la lutte dès qu'ils verront la possibilité d'assurer leur promotion individuelle, se rangeant ainsi du côté des oppresseurs. C'est en faisant de tels choix qu'on permet à l'injustice de durer. L'option pour les pauvres n'est donc pas réservée aux nantis et aux puissants, même si l'Exode nous donne dans l'histoire de Moïse l'exemple de quelqu'un qui s'engage avec les bagnards, sans l'être personnellement.

de canaan à babylone

L'Exode n'est que le début de l'histoire de libération qui traverse la Bible. Quand les descendants des esclaves hébreux atteignirent le pays de Canaan, ils joignirent leurs forces à celles des paysans exploités et d'autres rebelles, dont beaucoup avaient d'ailleurs une origine commune avec eux. Ils entreprirent ensemble d'édifier la nouvelle nation d'Israël ; il n'est pas étonnant que celle-ci, avec son passé d'esclavage et son espérance en un Dieu qui libère, n'ait connu au début ni riches ni pauvres, ni rois, ni princes, ni même de chefs, et encore moins d'esclaves. Les douze tribus formaient une fédération se partageant la terre également entre les clans et les familles (Nb 33, 54 ; 34, 18). Des spécialistes ont établi récemment que la société israëlite des douze tribus était de type égalitaire, le fondement de cette structure étant la foi en Yahweh qui délivre les esclaves. De ce point de vue, Israël est un cas unique parmi les peuples de l'Antiquité[8].

8. N. K. GOTTWALD, **The tribes of Yahweh. A sociology of the religion of liberated Israël (1250-1050 B. C.)**, New York, Maryknoll, 1979.

Voilà qui permet de dire que l'option que Dieu prend pour les pauvres et que ceux-ci prennent pour leur propre cause vise à établir une société égalitaire, sans maîtres et sans esclaves. Fondamentalement, il ne s'agit pas de prendre le parti d'un groupe contre un autre, mais de s'engager contre toute forme d'injustice pour construire un monde où tous bénéficieraient également d'une juste liberté.

En fait, le modèle constitué par les douze tribus ne dura pas très longtemps, pour des raisons qu'il serait trop long d'analyser ici. Malgré les efforts d'une législation comme celle du Jubilé pour freiner le courant (Lv 28, 8-55), l'inégalité s'installa de plus en plus ; finalement, le peuple se mit à réclamer un roi pour ressembler aux autres nations alentour. Le prophète Samuel tenta bien de lui résister, l'avertissant que le roi et ses gens allaient s'enrichir à ses dépens et finiraient par le réduire de nouveau en esclavage. Mais le peuple s'entêta et, selon l'interprétation de la Bible elle-même, Dieu permit qu'il se choisisse un roi (1 Sm 8, 1-22). Alors des structures oppressives commencèrent à se développer au sein même d'Israël : Saül ne s'enrichit pas, mais se révéla vite un tyran ombrageux ; David fut une sorte de dictateur pieux et bonhomme qui donna petit à petit à la royauté des allures de monarchie orientale ; les pires craintes de Samuel se vérifièrent avec Salomon et ses successeurs : la majorité du peuple se retrouva dans la même détresse et dans la même servitude que celles dont Yahweh l'avait tiré jadis en Egypte et en Canaan.

D'où le sursaut des grands prophètes. Bien que, pour la plupart, ceux-ci ne fussent vraisemblablement pas issus des couches exploitées de la population, ils parlèrent pour défendre la justice envers les pauvres comme étant la cause même de Yahweh. Du coup, presque tous les prophètes antérieurs à l'Exil connurent la persécution, la prison et même le martyre, à en croire le Nouveau Testament (Mt 23, 29.33 ; Lc 6, 23.26). S'étant identifiés à la cause des opprimés, ils en sont venus à rejoindre réellement leurs rangs. Par exemple, dès lors qu'il fut traqué et persécuté, Jérémie s'est compté lui aussi au nombre des pauvres (Jr 20, 13).

Le prophète était presque par définition celui qui s'engage en faveur du pauvre et de l'opprimé. Quant aux rois, ils étaient presque par définition des oppresseurs[9]. Il ne serait sans doute pas abusif de soutenir que les prophètes ont échoué le plus souvent parce que les pauvres ne se sont pas

9. J. KEGLER, « The prophetic discourses and political praxis of Jeremiah : observations on Jer. 26 and 36 », in W. SCHOTTROF and W. STEGEMANN (eds.), **God of the Lowly**, New York, Maryknoll, 1984, pp. 49-54.

eux-mêmes levés pour exiger leurs droits. La conséquence en fut la disparition d'Israël comme peuple indépendant, la déportation à Babylone de ses élites, classes moyennes et supérieures, et la dispersion des petites gens et des couches exploitées parmi les peuples d'alentour auxquels elles s'assimilèrent[10].

naissance de la pauvreté en esprit

Après la chute de Jérusalem et de la royauté, lors de l'Exil babylonien et après le retour à Jérusalem, le « reste » d'Israël n'a été pendant des siècles qu'une petite colonie dominée par les empires qui se succédèrent au Proche-Orient : Babyloniens, Perses, Grecs, Romains. Les épreuves ne manquèrent pas, mais au total, y compris durant l'Exil, on était loin du cruel esclavage enduré jadis en Egypte. Il y eut une bonne dose de persécutions, mais elles étaient alors surtout religieuses. Excepté la révolte des Macchabées et, plus tard, l'insurrection des Zélotes, Israël n'engagea pas de guerre de libération : il choisit une sorte d'autonomie religieuse au prix de sa soumission politique.

C'est pendant cette période que se propagea cette forme très particulière de la piété juive qu'on appelle « pauvreté en esprit ». Les rouleaux de la Loi et des prophètes, emportés par les élites dans leur exil, furent ensuite relus, réinterprétés et réécrits en fonction de cette nouvelle expérience. Dans la tradition reçue en héritage, le pauvre et l'opprimé occupaient une place centrale : ils étaient les favoris de Dieu. Le « petit reste » opprimé d'Israël lut ces textes en se les appliquant (So 3, 11-13 ; Is 49, 13). Mais demeurer fidèle à Yahweh, se comporter en membre authentique du « petit reste », devenait alors une affaire de choix personnel, laissé à la responsabilité de chacun. Or, si on se souvient que les avertissements et les condamnations des prophètes voulaient susciter le sens du péché et la contrition, on comprend comment la notion de pauvreté en est venue à désigner plutôt une attitude morale qu'une catégorie sociale. Pour être le peuple élu de Dieu, le « reste » fidèle devait imiter les « vertus du pauvre », à savoir celles d'un être humble, doux, repentant, patient et totalement abandonné à Dieu. La pauvreté devenait ainsi une affaire de dispositions intimes du cœur et de l'esprit[11].

10. B.W. ANDERSON, **The living world of the Old Testament**, Essex, England, 1978, pp. 399-400, 404-405, 418.
11. L'étude la plus complète sur la pauvreté en esprit est celle de A. GELIN, **Les pauvres de Yahvé** (Témoins de Dieu 14), Paris, Ed. du Cerf, 1956.

Quel rapport avec l'option pour les pauvres ? Les Juifs qui ont orchestré cette spiritualité du pauvre étaient bel et bien opprimés, mais ils se considéraient comme *les seuls* à être les « pauvres de Yahweh ». La pauvreté en esprit a commencé de se détacher de la réalité matérielle dans laquelle elle avait été jusque là enracinée et de la réalité sociale des classes victimes de l'oppression. Au lieu de s'engager au service des pauvres, on était invité à cultiver les vertus exercées par les pauvres, ce qui garantissait aux forces dominantes un *statu quo* sans opposition. Néanmoins, certains traits de cette attitude spirituelle dont on vient de voir les origines peuvent être fort utiles pour notre engagement avec les pauvres. Finalement, c'est Jésus et le mouvement né de lui qui ont remis sur ses pieds la pauvreté en esprit et l'ont solidement insérée dans un choix en faveur de ceux qui sont matériellement pauvres et politiquement opprimés.

le choix de jésus

Au temps de Jésus et de ses disciples, le « reste » d'Israël avait parfaitement conscience d'être opprimé par les Romains. Mais, comme autrefois les prophètes, Jésus attire l'attention sur la structure interne de l'oppression. Au cœur de la société et de la religion juives, on rencontre aussi bien des oppresseurs que des opprimés, des riches que des pauvres. Les Sadducéens et les Pharisiens, les scribes, les grands-prêtres et les anciens (soit, les nobles et les grands propriétaires fonciers) se trouvaient être, à des titres divers, des oppresseurs ; au contraire, les pauvres, les aveugles, les paralysés, les veuves et les orphelins, les « pécheurs », les petits collecteurs d'impôt, les prostituées étaient, chacun à sa façon, des opprimés [12]. Face à cette situation, Jésus prend parti très clairement et sans équivoque. Il annonce un Dieu qui bénit les pauvres et les exclus, une bonne nouvelle de libération et un Royaume qui leur appartient (Lc 6, 20-23 ; 4, 16-22 ; 12, 32).

Le choix de Jésus inclut un effort soutenu pour que les pauvres se chargent eux-mêmes de leurs droits. Il souligne sans cesse que c'est *leur foi* qui les guérira et les sauvera. Il utilise toute son autorité pour leur redonner conscience de leur dignité et confiance en eux-mêmes : vous êtes, leur dit-il, « le sel de la terre » et « la lumière du monde ». Bref, il les appelle à ne pas courber la tête, à ne pas renoncer, mais à se redresser et à marcher (Lc 17, 19 ; Mc 2, 11-12). Sa prédication du Royaume leur donne un espoir pour l'avenir. Cet engagement de Jésus l'a amené à s'identifier

12. A. NOLAN, **Jésus avant le christianisme**, Paris, Ed. Ouvrières, 1979 (trad. J.-M. Dumortier), pp. 37-46.

totalement aux pauvres : « *Ce que vous faites au plus petit des miens, c'est à moi que vous le faites* » (Mt 25, 40.45). Pour s'être rangé de leur côté et opposé à leurs oppresseurs, Jésus a été persécuté comme les prophètes et finalement mis à mort.

L'interprétation selon laquelle Jésus aurait pris le parti de ceux qui vivent la pauvreté comme une vertu et une spiritualité est insoutenable. Car, parmi ces pauvres, il y a des pécheurs, des prostituées et des publicains, des gens qui ont faim et soif, qui mendient au long des rues. Ce n'est pas leur sainteté qui pousse Jésus à s'identifier à eux, mais leur souffrance. Ce qui ne veut pas dire que les évangiles ignorent la notion de pauvreté spirituelle ; on l'y trouve, mais différente de la spiritualité des « pauvres de Yahweh » selon le judaïsme exilique et post-exilique. La nature de la distinction évangélique entre pauvretés matérielle et spirituelle a été définie avec une concision et une simplicité parfaites par Nicolas Berdiaef : « *Si j'ai faim, c'est un problème matériel ; si quelqu'un d'autre a faim, c'est un problème spirituel* » [13].

Dans les évangiles, le défi de fond est celui que Jésus lance aux riches, aux puissants et à tous ceux qui ont rallié leur camp. Il les met en face d'un choix clair qui ne supporte aucun compromis : Dieu ou l'argent (Mt 6, 24 ; comparer avec Mc 4, 19). Ceux qui choisissent Dieu auront à vendre leur surplus (Mt 6, 19-21 ; Lc 12, 33-34 ; 14, 33) et à rejoindre les pauvres dans une communauté de partage qui ne laisse personne dans le besoin (Ac 2, 44-46 ; 4, 32. 34-35), autrement dit, qui ne comprend ni riches ni pauvres, ni maîtres ni esclaves. Ils seront pauvres, non au sens où ils manqueraient du nécessaire (*ptochos*, en grec), mais au sens où ils ont banni tout désir de posséder, d'accumuler et de dominer (*pénès*, en grec) [14]. Dans les termes de Matthieu, c'est « *avoir faim et soif de justice* », non pas être indigent, mais « *pauvre en esprit* » (Mt 5, 3.6 ; comp. Lc 6, 20-21). Cette spiritualité nouvelle ne glorifie pas la pauvreté pour elle-même, elle engage à en venir à bout ; elle ne dénie pas la présence d'ennemis, elle demande de les aimer aussi (Lc 6, 27-35) ; elle ne refuse pas de reconnaître la réalité du péché, mais appelle à pardonner (Mt 18, 21-22) ; la lutte contre toute forme d'oppression se trouve justifiée, mais non la vengeance (Mt 5, 38-39) [15].

13. Cité par G. GUTIERREZ dans **La force historique des pauvres**.
14. Etude intéressante du vocabulaire de la pauvreté dans le Nouveau Testament dans W. STEGEMANN, **The Gospel of the poor**, Philadelphia, 1984, pp. 13-21, 33-53.
15. Voir l'approche intéressante de la spiritualité du mouvement de Jésus dans G. THEISSEN, **Le christianisme de Jésus**, Paris, Ed. Desclée, 1978 (trad. B. Lauret).

Tel doit être l'esprit de cette nouvelle communauté qui prend parti contre la souffrance et l'oppression : c'est à ce signe qu'on reconnaît le nouvel Israël, le Royaume qui vient.

III

en afrique du sud

Dans notre situation d'oppression cruelle, sans répit et, qui plus est, perpétrée au nom de Dieu et de la Bible, le devoir est impératif de proclamer que Dieu, ici en Afrique du Sud, est du côté de tous ceux qui sont opprimés, et de le proclamer à chacun sans exception. Il sera donc nécessaire d'énoncer franchement les conséquences qui en résultent pour les divers groupes, qu'ils appartiennent aux classes exploitées ou à celles qui exploitent. Mais les discours ne suffisent pas, il faudra y consacrer aussi ses forces et même sa vie.

situation du pays et réponse des églises

Les opprimés doivent prendre parti pour leur propre cause qui est celle de *tous* les pauvres. Choisir pour soi seul ou avec une catégorie restreinte la voie de l'ascension sociale, en se lavant les mains du sort des autres, n'a rien à voir avec une option pour les pauvres ; c'est tout simplement rallier les rangs de ceux qui sont responsables de l'exploitation. En Afrique du Sud, les gens sont opprimés de nombreuses façons et à des degrés différents : les ouvriers le sont, mais certains beaucoup plus que d'autres ; les Noirs le sont, mais certains beaucoup plus que d'autres ; les femmes aussi le sont, mais pas toutes de la même manière, loin de là. On peut donc fort bien se trouver parmi les opprimés, tout en participant à l'oppression d'autres personnes par ailleurs. Or l'option pour les pauvres vise indistinctement toutes les formes d'oppression et d'exploitation, dont il serait très éclairant d'analyser les multiples interactions. Un christianisme qui ne promeut pas l'engagement des pauvres, femmes comprises, et leur union pour combattre en vue de leur libération, est étranger à la Bible.

Plusieurs Eglises sud-africaines, particulièrement dans leurs déclarations officielles et même parfois dans leur prédication dominicale, sont en train de prendre des positions prophétiques. Mais, compte tenu de la force de l'enseignement biblique qu'on vient de rappeler, on est en droit de se demander si cet engagement va assez loin. Si les dénonciations des injustices

se multiplient, on n'entend guère annoncer l'espoir d'une société de vraie liberté pour demain. On interpelle le gouvernement et les Blancs en général, mais sans afffirmer nettement que les opprimés ont à prendre en mains eux-mêmes la défense de leur cause qui n'est autre que la cause même de Dieu. Sur ces points, les positions des Eglises ne sont pas claires. A supposer que les Blancs veuillent se dresser contre l'oppression, que feront-ils concrètement ? Une minorité d'entre eux semble prête à l'action, mais que dire à tous ceux qui n'en ont pas la moindre intention ?

Ceux qui ont la volonté de combattre au côté des opprimés en Afrique du Sud auront beaucoup à apprendre. Il est plus facile d'en parler que de s'y mettre. Il ne suffit pas de décréter théoriquement que l'apartheid est une situation de péché et une hérésie. Ce qui est requis, c'est, en termes religieux, une conversion de fond, l'expérience d'une nouvelle naissance, un très long cheminement spirituel. Avant que l'option pour les pauvres puisse devenir une réalité effective, il faut surmonter bien des préjugés invétérés et des obstacles liés à la culture et à l'affectivité.

des obstacles comme autant de défis

De ce dernier point de vue, l'un des obstacles majeurs tient à ce que nous ne faisons pas quotidiennement l'expérience de la souffrance et de l'insécurité que font les pauvres. Si vous n'êtes pas exposés, comme eux, à des humiliations incessantes, aux passages à tabac de la police, vous ne pouvez éprouver le sentiment de peur, de frustration, de colère et de révolte qu'ils ressentent. Même si vous vous engagez sincèrement avec eux, il ne vous sera pas facile de partager leurs réactions face aux oppresseurs. Et cela rend encore plus difficile de vibrer de la colère même de Dieu face à ce qui se produit chaque jour dans notre pays. Pourtant, au fur et à mesure que nous nous compromettons par des actes, que nous prenons des risques au détriment de notre sécurité et de nos aises, de notre réputation et même de notre vie, alors devient possible un certain partage de la condition des opprimés et, par là-même, de la colère de Dieu évoquée à l'instant.

Il y a aussi les obstacles liés à la culture. Il se peut qu'une nouvelle culture soit en train de naître au cœur des luttes de libération sud-africaines ; mais, pour le moment, il faut affronter le fait des différences culturelles et essayer de les dépasser, parce que c'est un aspect du choix pour les pauvres. Ces différences ne séparent pas seulement Africains et Occidentaux ; elles existent aussi, dans chaque race, entre la classe ouvrière et la classe moyenne, entre les jeunes et les adultes, entre gens de diverses souches :

Afrikaners, Indiens, Portugais. Pour ceux qui sont unis dans une même conviction, ces différences ne sont guère significatives et se surmontent assez facilement, mais ce serait un pur non-sens de prétendre qu'elles n'existent pas [16].

S'engager avec les pauvres, c'est comme se lancer dans un nouvel itinéraire spirituel [17]. Il est si facile de s'arrêter en chemin, d'en rester à l'étape du paternalisme libéral ou à celle de la glorification romantique du pauvre. Il est si facile de croire qu'on a réponse à tout parce qu'on a reçu une éducation supérieure et qu'on est capable d'analyses mieux affûtées. Une option pour les pauvres entièrement conséquente avec elle-même implique une disponibilité à se remettre en cause dans ses propres certitudes et à se laisser enseigner par les autres. Une fois qu'on a appris à faire confiance à la capacité des opprimés de défendre leurs droits et de mener à bien leur libération, alors seulement on peut commencer à participer à leur lutte et apporter une contribution effective, en étant solidaire de tous ceux qui ont déjà choisi d'être avec eux.

Des siècles d'apartheid ou de capitalisme raciste ont marqué de leurs stigmates toutes les classes et catégories sociales sud-africaines. Il n'y a que celui qui a une bonne conscience inébranlable qui prétendra en être indemne. Nous avons tous besoin d'être rachetés, libérés, purifiés.

oOo

Pour terminer, je suggère qu'on peut essayer de faire ceci : explorer ensemble les différents moyens, pratiques et théoriques, pour qu'une option soit prise par les gens de toutes classes et races en faveur de tous les opprimés. L'expression « option pour les pauvres » n'a en elle-même aucune importance, on peut en trouver une autre si on veut. La seule chose qui importe, c'est de s'engager sans compromission pour cette cause en tant qu'elle est la cause même de Dieu.

Traduit de l'anglais
par Bruno Carra de Vaux

albert nolan

16. B. TLHAGALE, « Transracial communication », **Missionalia** II, 3, pp. 113-123.
17. Voir l'itinéraire spirituel de G. GUTIERREZ, **La libération par la foi. Boire à son propre puits**, Paris, Ed. du Cerf, 1985.

CONCILIUM

REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

N° 204

LE PARDON

Editorial par Casiano FLORISTAN et Christian DUQUOC

I. DIMENSION ANTHROPOLOGIQUE

Jan PETERS, La fonction du pardon dans les relations sociales

Raymond STUDZINSKI, Ne pas oublier et pardonner. Dimensions psychologiques du pardon

José Ramos REGIDOR et Filippo GENTILONI, Dimension politique de la réconciliation. Une expérience récente italienne.

II. DIMENSION THÉOLOGIQUE

Christian DUQUOC, Le pardon de Dieu

Jon SOBRINO, Amérique latine : lieu de péché, lieu de pardon

George SOARES-PRABHU, « Comme nous pardonnons ». Le pardon dans l'enseignement de Jésus

III. DIMENSION SPIRITUELLE

Virgil ELIZONDO, Je pardonne mais je n'oublie pas

Miguel RUBIO, La vertu chrétienne du pardon

Dionisio BOROBIO, Le pardon sacramentel des péchés

Abonnement : France 200 F (ttc) - Etranger 260 FF - Le cahier : 60 F

BEAUCHESNE EDITEUR

72, rue des Saints-Pères - 75007 PARIS - Tél. 45.48.80.28 - C.C.P. Paris 39-29 B

une pauvreté oubliée
réflexions sur la situation de madagascar

On croit trop facilement que la pauvreté dans le Tiers monde ne se définit que par l'absence de nourriture, de logement, de soins, de travail, etc.; plus insidieuse, la pauvreté « anthropologique » a privé des peuples entiers de leur identité ethnique et culturelle. Ainsi l'imposition de manières d'être et de valeurs occidentales a fini par déposséder le Malgache de son héritage et de tout projet de vie : il s'est coupé de ses racines, sans pour autant devenir Européen. Le christianisme et ses Eglises, importés eux aussi d'Occident, ont leur part de responsabilité dans ce vide dramatique qui a dévasté un tissu social et humain. Mais sous la rudesse de l'interpellation, ils ont réagi de plusieurs manières : formation théologique, sacerdotale ou pastorale prenant consistance en plein terreau malgache, réappropriation du sens traditionnel de la fête, communautés conçues comme lieu de réconciliation, participation résolue aux efforts pour transformer les rapports économiques et sociaux du pays. Autant de réalisations qui font espérer que la pauvreté jusque là subie devienne ferment de vraie richesse.

Parler de la pauvreté m'a toujours fait un peu peur. C'est sans doute la peur instinctive de celui qui a connu et vécu la pauvreté en face du discours de ceux qui n'en voient qu'un aspect, celui de l'argent.

Depuis vingt-cinq ans, ce thème est devenu à la mode : option pour les pauvres, Eglise des pauvres, vivre en pauvre..., autant d'expressions qui dominent tout discours qui se veut généreux, surtout lorsqu'il s'agit du Tiers monde. Mais ne risque-t-on pas, derrière ces belles déclarations, d'oublier l'essentiel, à savoir les pauvres eux-mêmes ? On parle en leur nom, on voudrait lutter pour eux et, à la limite, avec eux. Mais est-ce possible ? La vraie pauvreté n'est-elle pas justement la condition de ceux qui ne peuvent même pas en parler, tellement ils sont pauvres ? Pauvres au point qu'ils n'ont pas conscience de leur propre situation, puisqu'ils n'ont jamais connu autre chose. Je voudrais évoquer cette pauvreté que le Père E. Mveng a définie comme « anthropologique » : « *Elle part de la misère noire, en passant par la négation de nos droits fondamentaux, de nos cultures, de nos religions, elle démolit nos institutions et nos civilisations, elle nie notre droit à l'existence, à l'amour, à l'espérance* » [1]. Cette forme

1. E. MVENG, « Récents développements de la théologie africaine », **Bulletin de la théologie africaine** 9, janvier-juin 1981, p. 141.

spécifique de pauvreté, le Malgache la vit en tant que membre d'un peuple dépossédé de la compréhension qu'il avait de lui-même. Je ne pense pas que c'est occulter la question de la pauvreté économique que s'abstenir d'en parler explicitement. Mais cet aspect a déjà été suffisamment développé et il est facile de s'en tenir informé. Je retiendrai ici plutôt le fait que le Malgache, comme peuple noir et africain, vit une dépossession de sa propre humanité, tout en sachant qu'on ne peut pas séparer les divers aspects de la pauvreté. J'examinerai ensuite comment l'Eglise est elle-même impliquée dans cette situation et comment elle se sent questionnée par elle.

I

le cercle de la dépossession

La pauvreté anthropologique commence avec la manière dont se transmettent le savoir et l'éducation. Quel prix un Malgache doit-il payer pour accéder au savoir académique universitaire ? S'il ne veut ou ne peut pas y accéder, s'il ne va pas à l'école ou vit retiré de toutes les institutions modernes, échappe-t-il pour autant à l'emprise de ce qu'il refuse ? C'est l'un des dilemmes auquel est confronté tout Malgache qui réfléchit à sa destinée et à celle de son peuple.

« *Quand j'étais très jeune et que je vivais dans mon village ancestral, je savais tous les noms des animaux, végétaux et minéraux de nos forêts. J'avais une connaissance de la nature et des êtres que j'ai perdue depuis. Et ce sont mes connaissances livresques qui ont tué cette première connaissance. Car, aussi bien en botanique qu'en géologie et en histoire, on n'a jamais fait mention à l'école de ce que je savais. Le processus de dépossession est commencé et il ne s'arrêtera plus.* »

« *D. était un jeune et brillant enseignant. Il dirigeait un collège rattaché à l'Eglise. Puis il a quitté l'enseignement et il travaille désormais la terre et vit en paysan au fond de la brousse malgache. Il ne voulait pas devenir, a-t-il dit, complice d'une situation qui perpétuait la dépossession de son peuple* ».

De ces deux attitudes, laquelle est la bonne ? Il ne s'agit pas ici de faire le procès de l'une ou de l'autre, mais d'essayer d'analyser ce qui se passe au-delà des apparences.

« comme un européen »

Du fait du passé colonial de Madagascar, tout ce qui vient d'Europe a été présenté comme un idéal. Le Malgache s'est trouvé écartelé entre ses racines profondes et le modèle occidental : c'est à ce dernier qu'il devait ressembler par sa manière de se vêtir, de manger, de penser ou de vivre en général. L'homme parfait copiait cette image au plus près : « *Karaha Vazaha* » (comme un Européen) était le meilleur compliment qu'on pouvait adresser à quelqu'un. Les gens des milieux riches qui avaient pu apprendre le français ne s'exprimaient que dans cette langue, signe distinctif de leur « supériorité » sur les autres qui, faute de mieux, se mettaient à rouler le *r* comme les Français.

Pendant ce temps, tout ce qui appartenait à la culture et à la civilisation malgaches était délaissé : « *Vita gasy* » (fabrication malgache) était synonyme de mauvaise qualité, sinon une expression méprisante. L'histoire et la langue du pays n'étaient pas enseignées dans les écoles, sinon sous un angle très favorable aux colonisateurs. Rares sont ceux qui ont pu résister à ce courant. De plus en plus marginalisés, ils vivent hors du circuit « normal », comme les ethnies nomades, les pasteurs du Sud et de l'Ouest, par exemple.

Mais de leur côté, des chercheurs étrangers n'ont pas perdu leur temps : ils ont rassemblé objets et documents concernant nos us et coutumes et nos traditions ; ils les ont emportés en Europe où on les trouve encore, d'ailleurs. Pendant que le Malgache s'évertuait à imiter son colonisateur, celui-ci lui dérobait ses racines pour les emmagasiner chez lui. Ainsi la boucle se referme. Il n'y a plus d'échappatoire : pour se réapproprier ses racines, le Malgache doit maintenant passer par les anciens colonisateurs qui l'en avaient dépossédé et qui lui imposeront désormais leurs critères pour l'acquisition et pour l'interprétation de ces traditions. C'est pourquoi il ne peut plus être lui-même. Il a pris conscience trop tard que son identité lui avait échappé. S'il veut connaître son pays et son peuple, son passé et son présent, il aura à entrer dans les mêmes processus, à accepter les mêmes modèles qui ont eu pour effet de le déposséder de lui-même, à savoir ceux de l'Occident.

En particulier, le Malgache doit apprendre à penser à la lumière occidentale, à utiliser une logique qui, pour lui, est absurde à la limite ; les principes de la logique cartésienne lui sont incompréhensibles puisque sa façon de raisonner part du fait qu'en toute chose il y a deux contraires toujours en étroite liaison, à l'image de l'être humain qui n'est ni sec ni

mouillé, mais les deux à la fois. Certains amis européens ne manquent pas de s'irriter quand un Malgache commence à dire « oui, mais... », alors que c'est la structure même de sa pensée de voir dans chaque oui un non, dans chaque non un oui.

Le Malgache doit non seulement se défaire de sa manière de vivre (ses rituels de politesse, qui passent pour des pertes de temps, en fait servent à s'observer, à s'écouter, à se connaître mutuellement avant de s'engager sur l'essentiel), mais aussi de sa manière d'être tout court. Son humilité, puisqu'il estime n'exister vraiment que si sa vie est enfouie au sein de sa communauté, est carrément niée par le système de valeurs occidental selon lequel chacun doit s'affirmer et se singulariser (attitude que nous appelons d'un mot, « *mizahozaho* », qui signifie vantardise).

un « pauvre type »

On a donc, d'une part, le désir d'imiter le mode de vie occidental, la volonté de s'approprier cette modernité imposée de l'extérieur et, d'autre part, l'impossibilité de s'en emparer et de vivre en accord avec elle. Le Malgache qui essaie d'être *Vazaha* (Européen) et qui n'y parvient pas correspond, à mes yeux, à ce qu'on appelle un « pauvre type » [2]. Contraint à faire taire son identité, à renoncer à son être, ce n'est plus lui qui choisit les modalités de sa vie et de son action, c'est un autre qui lui a imposé un nouvel étalon à partir duquel il faut juger de tout. Et plus on monte dans l'échelle sociale, plus les effets de cette dépossession sautent aux yeux : déjà répandus dans les milieux populaires, ils s'affichent dans les villes jusqu'à devenir burlesques, pour ne pas dire tragiques, dans la haute société où ne règne qu'un seul savoir-vivre ou savoir-faire ou savoir-être, celui de l'Occident. Mais il n'est pas jusqu'au fin fond de la brousse où l'on ne voit préférer aux grandes toges en soie naturelle tissées par des artisans traditionnels de vieux manteaux et des friperies venus de France que les vénérables grands-pères arborent en croyant que leur prestige en sera rehaussé au regard de la population.

2. Je prends l'expression au sens explicité par G. Bessière : « *Ce qui est sûr, c'est qu'un pauvre type est quelqu'un qui ne fait pas le poids, qui est dépassé depuis tout à l'heure et depuis toujours, qui n'a pas la capacité d'affronter la situation. S'il " se croit ", comme on disait jadis à l'école, alors qu'il n'est pas à la hauteur, c'est encore pire. C'est le mariage contre nature de l'incapacité avec la prétention qui produit les vrais pauvres types* » (**Jésus** 46, septembre 1985, p. 11).

Cette pauvreté s'exprime dans le quotidien quand on devient de plus en plus étranger à soi-même : « *Etranger, il doit être sans visage, sans désir, sans fierté, ou alors il irrite, il fait peur* » [3]. Ayant honte de son visage ou l'ayant perdu, il a appris à porter celui d'un autre, un masque ; obligé de conformer ses désirs à l'étalon occidental, il ne joue plus son rôle, mais celui d'un figurant ; maîtrisant mal les mécanismes de la modernité qui lui restent extérieurs, il ne parvient plus à s'auto-définir. Et s'il tire quelque fierté de ses traditions ancestrales, on l'accusera de donner dans le foklore ou dans l'exotisme, on le regardera comme un objet fossile sorti d'un livre d'ethnologue. En revanche, s'il est capable de maîtriser à la fois les données du monde occidental et ses propres traditions, il devient menaçant ; on fera tout pour récupérer cet « oiseau rarissime », d'autant plus qu'il est souvent gênant pour le régime en place chez lui. Les personnalités de ce genre seront partout isolées et marginalisées, aussi bien dans leur propre pays qu'en Europe, à moins qu'elles ne jouissent déjà d'une notoriété internationale suffisante. La situation du pauvre est d'être isolé, exclu : impossibilité d'être soi-même, dépossession de son héritage le plus intime et, en même temps, si on essaie d'oublier son origine, sa particularité, la réalité s'empresse de les rappeler.

Cette condition est partagée par tout le peuple noir, qui est le seul, à ma connaissance, à avoir fait l'expérience d'une déportation massive d'un continent à l'autre, d'un esclavage séculaire et d'un asservissement systématique, ce qui lui a donné le réflexe du dominé et du persécuté. C'est là que réside sa pauvreté spécifique, à cela qu'elle se résume. C'est pourquoi j'ai cru devoir la dénoncer de préférence à toute autre.

II

d'une église coloniale à l'enracinement dans la réalité malgache

L'Eglise est impliquée à bien des égards dans ce processus : d'abord par sa missiologie et toutes les conséquences qui en découlent ; ensuite par l'alliance de fait entre le christianisme et le colonialisme (souvent colons et missionnaires venaient d'un même pays, se référaient à un même système de valeurs, étaient pétris par la même culture et par la même civilisation). Certes, ce serait de la malhonnêteté intellectuelle de ne pas reconnaître

3. A. MEMMI, **L'homme dominé**, Paris, Ed. Gallimard, 1968.

les apports positifs de l'Eglise à Madagascar, mais il ne faut pas oublier pour autant les points négatifs.

un christianisme colonial

Jusqu'à une époque récente, et même encore aujourd'hui dans certains milieux, le discours missionnaire a été très dévalorisant pour la culture et la tradition du pays. L'une et l'autre devenaient synonymes de paganisme et devaient être reniées par le nouveau chrétien qui ne changeait pas seulement de religion, mais devait transformer son être même de Malgache. L'idéal était de ressembler le plus possible à celui qui venait apporter la lumière, d'imiter le mieux possible le missionnaire ; or son pays, sa race, sa culture, ses modes de vie étaient les mêmes que ceux des colonisateurs. D'où une grande ambiguïté.

Le fort accent que la prédication mettait sur le salut individuel, sans lien avec un salut communautaire, entraînant l'obligation presque inévitable de couper avec sa famille, a contribué à appauvrir considérablement la compréhension que tout Malgache a de lui-même. Car celui-ci ne se saisit que dans son lien ontologique et vital avec le cosmos et avec sa communauté : s'il est là, c'est parce que d'autres ont été avant lui, les ancêtres, et que d'autres sont avec lui maintenant ; il est le maillon d'une chaîne, l'élément d'un ensemble d'êtres humains. Il n'existe réellement que par sa communauté et celle-ci n'est complètement réalisée que si aucun membre ne manque. En chaque être humain, à la fois engendré et engendrant, le passé et le futur sont présents ici et maintenant. Se savoir source et finalité, voilà ce qui constitue l'équilibre et le moteur de sa vie. En termes d'éthique, ce centrage sur l'homme signifie qu'il n'y a pas d'autre norme du bien et du mal : ce qui est bien pour l'un ne peut être que bien pour l'autre, de même pour le mal. L'usage de cette règle passe avant celui d'autres critères pour le jugement moral.

J'ai dit que pour la prédication chrétienne le converti devient un homme nouveau qui n'a plus rien à voir avec le vieil homme qu'il a été. En pratique, cela donne : le Malgache, une fois baptisé, n'a plus rien à voir avec ses racines, ses traditions et, s'il le faut, avec sa famille restée non chrétienne. Le mot *razana* (ancêtre) qui renferme toute la réalité de la mémoire collective et individuelle était même devenu tabou pour les chrétiens. Ainsi, formés par une prédication où le feu et le soufre de l'enfer tenaient une place privilégiée, beaucoup n'étaient pas loin de croire que *razana* signifiait la même chose que diable (d'autant que le mot « diable »

n'existait pas en malgache avant la pénétration chrétienne), alors même qu'ils se définissent d'abord par leurs ancêtres, porteurs de l'héritage traditionnel et de la sagesse du passé [4].

Cette missiologie musclée a accentué le processus de dépossession de ce peuple très religieux. Elle a importé de l'extérieur un modèle qui s'est substitué à celui qui le faisait vivre, en faisant passer pour chrétiens des comportements qui étaient tout simplement européens, sans aucun rapport avec l'Evangile (ce que de nombreux Malgaches découvrent quand ils viennent pour la première fois en Europe : un bon exemple en est le port du complet-cravate tous les dimanches). Cette collusion a donné ce qu'on a appelé le christianisme colonial, qui exaltait l'œuvre civilisatrice de la France, inculquait amour et fidélité à l'égard de la Mère-Patrie et soutenait que la volonté de Dieu sur Madagascar s'accomplirait par la France.

l'interpellation de la pauvreté

L'Eglise de Madagascar se sent fortement interpellée par la situation actuelle de pauvreté du pays. La prise de conscience de ses responsabilités et sa participation active à la vie nationale sont des événements marquants des quinze dernières années. La vie chrétienne n'est plus interprétée seulement dans la perspective du salut de l'âme, mais comme ce qui concerne l'existence toute entière avec ses implications politiques et socio-économiques. Les prises de position de l'Eglise face aux processus actuels de dépossession sont souvent courageuses (déclarations du Conseil chrétien des Eglises à Madagascar, lettres pastorales des évêques, etc.). Au niveau d'individus, de groupes ou d'institutions, l'appel à vivre au milieu des pauvres connaît un réveil encourageant. En témoigne cette lettre de Noël de chrétiens engagés :

« ... *Situation globalement difficile pour le pays, économiquement, socialement (travail, chômage, cherté de la vie, tensions sociales), humainement (santé, découragement moral, pourrissement de la conscience). Il est vrai qu'il y a aussi des gens absolument merveilleux qui sont la fierté de notre humanité... Et ça, il faudrait le crier très fort pour rééquilibrer les choses et être dans la vérité. Je crois qu'il y a de l'espoir dans la génération qui monte : le petit peuple et cette classe moyenne qui lutte désespérément*

4. Je me souviens qu'au début de mes études en théologie à Madagascar, certaines personnes m'ont fait gentiment remarquer que mon nom n'allait pas très bien avec la formation que j'entreprenais et que je devrais le changer parce qu'il contient le mot *razana*. Fait isolé, peut-être, mais significatif.

pour survivre. En ce moment, tout le monde est étranglé, sauf l'infime partie des super-nantis... Devant tant de souffrance, de misère, d'incertitude (pas de médicaments pour soigner, pas d'argent pour s'en procurer, presque pas de riz ou à des prix inabordables pour la masse des petites gens), nous nous demandons comment Noël peut être une fête de joie et de paix. Cette conscience, nous la portons comme un boulet. Nous sommes certains cependant que beaucoup trouveront un réel réconfort dans la prière de Noël, fête de l'Emmanuel, Dieu avec nous, venu partager nos angoisses, nos souffrances et notre espérance. »

Cette lettre se passe de commentaires. En général, les chrétiens vivent leurs engagements de façon discrète, non par peur, bien qu'elle soit présente parfois, mais parce qu'ils ne les ont pas recherchés : c'est la vie, les événements, qui ont peu à peu conduit à une prise de conscience de la réalité. La hiérarchie s'est laissée interpeller par l'engagement des gens de la base. Un évêque m'a avoué une fois : « C'est quand j'ai vu un de mes jeunes du petit séminaire s'engager que je me suis senti moi-même interpellé. En fait, son engagement auprès des siens en tant que chrétien m'a poussé à m'engager en tant qu'évêque auprès de mon peuple ». On ne peut donc parler d'un mouvement de conscientisation organisé, comme c'est le cas dans d'autres pays, mais la hiérarchie locale manifeste un désir réel d'être avec le peuple ou, tout au moins, à l'écoute de ses aspirations. Et si l'Eglise n'a pas cherché à théologiser avant de prendre part à la vie concrète, on peut néanmoins dégager trois axes théologiques qui expriment le vécu des chrétiens et organisent la réflexion ; trois axes d'emblée ecclésiologiques avec des conséquences sur la pratique pastorale : ils consistent à envisager l'Eglise comme peuple de Dieu, comme communauté de fête, comme communauté de réconciliation et de libération.

l'église, peuple de dieu

La notion de peuple de Dieu est très liée à celle de famille, au sens malgache du terme : appartenance à une même entité, venant d'un même Père, animée par un même Esprit, et confrontée aux mêmes responsabilités ; chacun doit répondre devant la communauté et devant le Père, mais la communauté doit aussi répondre de chacun devant le Père. De là est née une réflexion sur la responsabilité de tout chrétien du fait de sa vocation baptismale. En se présentant comme peuple de Dieu, l'Eglise manifeste sa volonté de prendre en main toutes les dimensions de la vie, depuis la paroisse jusqu'à la société en général. On assiste alors à un plus grand

engagement des chrétiens dans leur milieu de vie et ils se mettent à réfléchir sur les rapports entre leur vécu et leur foi. On assiste aussi à une participation effective des laïcs à la marche de l'Eglise, où ils ne sont pas de simples figurants ; à tous les niveaux, mais de manière plus éloquente à la base, ils interviennent au moment de définir les grandes orientations et de prendre les décisions. On constate la même chose pour la construction nationale : beaucoup de chrétiens se sont engagés dans le changement qui s'est amorcé pour que la société soit plus juste et plus viable pour tous.

L'Eglise a commencé de faire la preuve de son engagement dans la société de Madagascar de telle sorte que les affaires de tous soient aussi les siennes et que ses affaires soient celles de tous, comme entre membres d'une même famille. Ce travail d'insertion et de responsabilisation ne s'est pas concrétisé seulement par une action à la base, mais aussi au niveau de la formation des futurs ministres (prêtres et pasteurs). J'en donnerai deux exemples.

Le premier est le séminaire catholique de Fenerive-Est dans le diocèse d'Antsiranana : ce centre de formation dispense un enseignement de même niveau que le grand séminaire, mais au milieu des réalités de la vie rurale à laquelle se préparent les futurs prêtres. En 1984, les premières ordinations ont ouvert une nouvelle page dans l'histoire de l'Eglise malgache, puisque les candidats au sacerdoce devaient auparavant quitter leur lieu d'origine, leur mode de vie rural (qui est celui de 85 % des Malgaches), se couper pendant très longtemps de leurs racines et de ce milieu social qu'ils voulaient pourtant servir par la suite, pour devenir des citadins et des intellectuels formés à un style de vie très européanisé. Le seul fait que ce séminaire existe constitue une démarche de réappropriation par l'Eglise de l'identité malgache.

Le second exemple est la Faculté de théologie protestante d'Antananarivo. Partie de la seule volonté de l'Eglise, convaincue de faire ainsi la volonté de Dieu, la Faculté a célébré la sortie de sa première promotion également en 1984. Donnant un enseignement dans la langue et selon une pédagogie malgaches, elle veut être un lieu de réflexion théologique pour les chrétiens du pays. Avant qu'elle n'ait été créée, les études théologiques de niveau universitaire se faisaient en Europe, avec tout ce que cela impliquait au plan humain et intellectuel. Bien que très récente, l'ouverture de cette Faculté a déjà permis la mise en route de toute une réflexion sur le vécu chrétien et le rôle de l'Eglise dans ce pays.

l'église, communauté de fête

L'autre grand thème qui exprime la présence de l'Eglise est celui de la fête, donnée fondamentale de la vie du peuple malgache. Toute vraie rencontre est une fête célébrée en famille ou entre amis. Les chrétiens la vivent principalement au moment des assemblées liturgiques, par des chants, des instruments de musique, des symboles venus de leur terre. Certaines liturgies, comme celles des ordinations sacerdotales ou d'autres événements de la communauté ecclésiale, sont la mise en pratique d'une authentique insertion de l'Evangile dans le monde malgache. On n'a plus à renier ses origines pour être chrétien, on ne subit plus l'exclusion et la condamnation de modes d'expression ancestraux, mais on cherche à les intégrer. Sur ce point, l'Eglise catholique est en avance sur les autres Eglises qui ont parfois des réticences assez fortes à laisser pénétrer la culture et les traditions locales dans le culte et dans la vie chrétienne. Mais la plupart des responsables sont d'accord sur la nécessité d'une expression liturgique à la fois chrétienne et malgache. Les problèmes qui subsistent sur la forme et sur le fond ne sont d'ailleurs pas toujours dépourvus de fondement.

Signalons les dernières recherches du groupe *Ankalazao ny Tompo* (Louons le Seigneur) qui sont particulièrement remarquables en ce sens : elles inscrivent une expression liturgique nourrie du vécu malgache dans la droite ligne de la tradition chrétienne. On peut en dire autant du petit livre de catéchèse du diocèse de Mananjary, *Krist Zanaka* (Christ, le Fils), qui parvient à réaliser une authentique inculturation de la Bonne Nouvelle et qui fait des temps de culte de véritables célébrations de la vie.

l'église, lieu de réconciliation et de libération

Le troisième thème est la façon dont l'Eglise malgache tente de répondre aux défis de réconciliation et de libération qui l'interpellent.

Si elle se veut communauté de réconciliation, elle doit l'être d'abord avec elle-même. Elle n'a jamais renié son passé dans ce pays, même quand il ne donnait pas matière à se glorifier. Il semble qu'elle l'a plutôt assumé pour mieux affronter le présent et pour le prendre comme leçon pour l'avenir. Une réconciliation importante est aussi à réaliser entre l'apport des traditions malgaches et le caractère européen qui affecte nécessairement le christianisme du fait de son histoire.

Dans le quotidien, ce travail de réconciliation s'effectue dans la mesure où l'Eglise jouit d'une réputation de neutralité et peut donc être le lieu

de rencontre de catégories sociales et d'ethnies différentes, de groupes ou de personnes aux options politiques souvent opposées, qui apprennent ainsi à se connaître et à se tolérer mutuellement. Il est bien connu à Madagascar que les gens qui fréquentent les églises sont les moins imprégnés d'une certaine propagande tribaliste ou régionaliste. Même s'ils sont touchés aussi par ces préjugés, ils en admettent plus facilement que d'autres la relativité parce qu'ils connaissent personnellement des gens qui ne ressemblent pas du tout à la caricature qui est faite d'eux. En général, c'est au sein des communautés chrétiennes que se font ces rencontres qui favorisent la mise en confiance.

La prédication et les déclarations de l'Eglise insistent beaucoup sur ce point : *Fihavanana* est le mot-clé qui exprime toutes les dimensions de la réconciliation et de la libération ; il signifie en même temps paix, fraternité, solidarité et il est très cher aux Malgaches. En se présentant et en agissant comme communauté de *Fihavanana*, l'Eglise veut à la fois assumer une situation faite d'injustice, de violence et de mépris, en essayant d'y faire face, et donner à chacun et à tous la possibilité de lutter, d'espérer et de vivre ensemble. Cette notion traduit donc un prise de conscience progressive des réalités du pays et une volonté de participer activement aux changements de structure et de mentalité : en un mot, être au cœur de la vie du peuple. Ce processus qui substitue l'insertion aux anciennes coupures permet d'espérer que l'Eglise prendra toute sa place dans le changement en cours qui, après la longue période de dépossession, œuvre pour la réappropriation par le peuple de son héritage et de son projet de vie.

Car telle est, à mon avis, la forme la plus inacceptable de la pauvreté : celle qui a déstructuré une culture, aliéné une société, occulté une histoire et des traditions au point que le Malgache est devenu étranger aussi bien chez lui qu'ailleurs. La terre des ancêtres devient une terre des morts quand règnent l'injustice, l'oppression, la négation de soi-même, quand d'autres viennent imposer leur langue, leur pouvoir, leurs structures avec la complicité de quelques privilégiés qui, sous prétexte de sortir de leur condition de pauvreté, ne sont que les instruments de la mort de leur peuple, donc de la leur propre.

Maintenant les chrétiens ont pris conscience de cette situation ; ils veulent que le peuple malgache se prenne en charge. En assumant son passé et en se voulant présente au monde actuel, l'Eglise prépare l'avenir, elle porte un signe d'espérance dans un contexte difficile. Elle ouvre une piste pour répondre à la question de la pauvreté anthropologique, si elle parvient à

redonner au Malgache son vrai visage et à faire ainsi de sa pauvreté un ferment de richesse. « L'être humain est un projet, une promesse et un défi », disaient les anciens Malgaches : on peut le dire encore aujourd'hui des hommes de ce pays.

djacoba emmanuel tehindrazanarivelo

le choix de l'église du brésil

Comment se présente une Eglise dans laquelle l'option pour les pauvres est une réalité effective depuis près d'un quart de siècle ? Quand il s'agit de celle du Brésil, dont on connaît l'importance pour le monde catholique, on a toujours intérêt à se laisser instruire par son expérience. Les événements historiques et sociaux qui ont marqué le pays sont ici évoqués pour autant qu'ils éclairent les raisons de cette option et l'originalité de la situation : car si l'Eglise brésilienne s'est engagée au côté des pauvres, c'est parce que ceux-ci l'ont d'abord eux-mêmes choisie lorsqu'elle offrait le seul espace de liberté dans un régime dictatorial. Elle a alors compris que sa mission d'évangélisation qui s'adresse à tous sans exception devait nécessairement partir de ce lieu social qu'est l'existence d'une masse énorme d'opprimés et d'exploités, sans voix et sans droits. Le processus de conversion ainsi amorcé s'est traduit par le renouvellement de ses modes de présence et d'intervention dans la société, par une redéfinition du rôle de l'évêque et des prêtres, par la multiplication de ces cellules vivantes du tissu ecclésial que sont les communautés de base, et aussi par une intensification des tâches éducatives et pastorales en milieu populaire. Ce partage quotidien et souvent douloureux de la condition des pauvres a changé le visage de l'Eglise : il a permis qu'apparaissent des signes certains de maturité, authentifiés par le sang de nombreux martyrs ; il a rendu possible l'annonce de Jésus-Christ dans la réalité actuelle du Brésil. *

Au cours des dernières décennies on a reposé autrement la question des rapports de l'Eglise avec la pauvreté et, plus spécialement, celle de la responsabilité des chrétiens devant la situation proche de la misère qui est le lot d'une grande partie de l'humanité en cette fin du XXe siècle. Ces questions sont bien antérieures à Vatican II, mais le Concile a permis de renouveler la pratique pastorale et le comportement de l'Eglise dans plusieurs pays d'Amérique latine, en particulier au Brésil. Presque dès le début, on a désigné cette nouvelle attitude par l'expression « option pour les pauvres », à laquelle la Conférence de Puebla ajouta le mot « préférentielle ». Si l'Eglise latino-américaine est bien consciente que ce choix présente des aspects d'innovation et de rupture avec le passé, elle en reconnaît tout autant les éléments de continuité avec la grande tradition

* Ont collaboré à cet article par leurs suggestions : Ana Maria Tepedino, Carlos Alberto Steil, Maria Clara Bingemer et Tereza Maria Cavalcanti.

ecclésiale et de fidélité à l'Ancien et au Nouveau Testaments[1]. Les pratiques pastorales nouvelles ont été à la fois les résultats de cette option et les occasions d'un approfondissement doctrinal et d'une réflexion théologique qu'on appelle « théologie de la libération ». Nous voudrions analyser dans cet article le changement de comportement envers les pauvres et le remodelage du visage de l'Eglise qui s'ensuit.

I

les raisons d'un changement

Nous l'avons dit : en Amérique latine, une telle option est par certains côtés en rupture avec les pratiques pastorales antérieures de l'Eglise, même s'il faut accorder que celle-ci a su, au cours de son histoire et avec des hauts et des bas, rester attentive aux pauvres et à leur condition misérable. La nouveauté se caractérise par deux données fondamentales : c'est une option de classe, autrement dit, on se détermine en faveur des pauvres comme classe sociale regroupant les opprimés et les marginalisés ; il ne s'agit pas de se désintéresser de la société dans son ensemble, pas davantage, des classes non opprimées. Ces deux points signifient qu'on cherche à évangéliser toutes les classes sociales à partir de ce nouveau lieu qu'est la position des pauvres dans la société.

une option de classe

La prise de conscience du sous-développement s'est faite en Amérique latine et donc au Brésil vers le début des années 1960. On s'est alors rendu compte petit à petit que la pauvreté du pays et du tiers monde n'était pas la conséquence d'un simple retard de développement par rapport aux nations du premier monde. Tout l'effort de développement, soutenu par la « théorie du développement », montrait son incapacité à combler le fossé qui se creusait entre riches et pauvres à l'échelle planétaire. La notion de dépendance, mise au point par Candido Mendes, entre autres, a pris forme dans ce contexte : ce n'est pas en raison d'un retard de développement, mais d'une situation de dépendance que les pays du premier monde deviennent chaque jour plus riches et ceux du tiers monde chaque jour plus pauvres. A l'intérieur même de chacun de ces derniers,

1. Cf. A. BARREIRO, **Os pobres e o Reino : do Evangelho a Joao Paulo II** (Fe e Realidade 14), Sao Paulo, Ed. Loyola, 1983 ; DUPONT et al., **A pobreza evangelica**, Sao Paulo, Ed. Paulinas, 1976.

on a repéré le même processus : la grande masse vit dans des conditions infra-humaines, tandis qu'un petit groupe jouit d'un bien-être et d'un confort fastueux. On a compris que la pauvreté ne résulte pas de la paresse, de l'instabilité ou de capacités insuffisantes, pas davantage du manque d'occasions, comme le constatent ceux qui travaillent dans les organismes de promotion sociale. Elle est le résultat d'un système économique injuste qui accumule les richesses dans les mains de quelques-uns et appauvrit l'immense majorité des travailleurs, tandis que tant d'autres sont tout simplement mis en marge de la société, socialement et politiquement. C'est pour garantir ce système générateur de structures sociales injustes qu'une dictature militaire a pris le pouvoir au Brésil en 1964 et s'est maintenue jusqu'au milieu des années 1980, sans que son élimination signifie d'ailleurs un changement structurel de la politique économique et sociale.

Cette nouvelle analyse a transformé radicalement le rapport de l'Eglise à la pauvreté. Au contact de Maria, de Pedro, de João... de tous ces gens concrets, on en est venu à ne plus voir seulement en eux des victimes individuelles de la pauvreté, mais des membres d'une classe sociale exploitée, marginalisée. Se solidariser avec eux, c'est du même coup se solidariser avec les classes populaires. La nouveauté de l'option pour les pauvres au Brésil, c'est qu'ils sont devenus en même temps des individus concrets et des membres d'une classe exploitée qui aspire à la justice et à la libération. Dans le passé, l'Eglise s'était occupée du pauvre comme d'une personne humaine à secourir ; même quand elle reconnaissait dans certains cas sa condition d'exploité, elle ne dépassait pas l'horizon de l'individualisme et ne parvenait pas à le considérer comme faisant partie d'une classe sociale. Mais prendre parti pour une classe sociale, c'est assumer ses intérêts. Dans le cas des classes populaires, c'est avant tout défendre leurs intérêts de justice, d'égalité et de libération. Qu'en est-il alors du reste de la société ?

évangéliser toute la société

L'option pour les pauvres ne signifie pas une préoccupation exclusive pour eux et l'abandon de tous les autres, mais une solidarité et une identification avec eux pour s'adresser à l'ensemble de la société à partir d'eux. L'Eglise des pauvres se préoccupe ardemment de ceux qui ne le sont pas : elle les appelle à la conversion, de sorte qu'ils lâchent leurs intérêts de classe et s'attachent à ceux des pauvres. Mais il n'y a là aucune sacralisation d'une catégorie sociale : les pauvres sont appelés eux aussi à se convertir,

c'est-à-dire à se dépouiller des représentations venues des classes dominantes qu'ils ont intériorisées, à rester solidaires entre eux en faisant cause commune, à soumettre leurs intérêts de classe aux critères de l'Evangile[2]. Au Brésil et en Amérique latine en général, les pauvres sont chrétiens. La sécularisation, qui n'a pénétré que quelques secteurs de la classe dominante, n'est donc pas le problème principal de ces Eglises ; mais c'est bien plutôt le fait que des chrétiens vivent de l'exploitation d'autres hommes réduits à la misère qui se trouvent être, eux aussi, des chrétiens.

Autre point à relever : bien que la libération recherchée et annoncée par l'Eglise concerne l'intégralité de la personne et pas seulement sa condition sociale et économique, la prise en compte de cette dernière s'est néanmoins imposée comme importante et même indispensable du moment qu'étaient reconnus l'existence des classes sociales et le poids des structures économiques. Comment pourrait-il vivre comme une personne humaine, celui qui chaque jour travaille une dizaine d'heures et en passe six dans les transports, habite dans une seule pièce avec femme et enfants et gagne environ 50 dollars par mois ? Or c'est le cas de près de 80 % de la population. Et comment peut-il être chrétien, cet autre qui, en exploitant le premier, va gagner au moins 50 000 dollars par mois, comme c'est le cas pour un million des cent trente millions de Brésiliens ?

L'attitude ecclésiale nouvelle est née de l'interaction entre le contact immédiat avec les pauvres et l'utilisation d'instruments appropriés pour comprendre la réalité, surtout ceux de la sociologie. La production théologique qui en est issue est enracinée dans la réalité, qu'elle analyse avec les méthodes sociologiques, et elle juge cette réalité, une fois comprise, à la lumière de la foi, cherchant dans la doctrine et dans la vie chrétiennes une voie et une inspiration pour la transformer. Mais si la connaissance directe de la pauvreté s'est améliorée, c'est à cause du rapprochement des prêtres, des religieux et des religieuses avec le monde lorsque, après Vatican II, beaucoup ont quitté leurs presbytères et leurs couvents pour venir habiter, d'abord des quartiers bourgeois, puis les bidonvilles, les banlieues ou la campagne. Le choix des pauvres a ainsi marqué de traits nouveaux le visage de l'Eglise brésilienne.

2. Cf. l'homélie de Jean-Paul II prononcée à la favela de Vidigal (**A palavra de Joao Paulo II no Brasil**, Sao Paulo, Ed. Paulinas, 1980, pp. 59-67).

II

l'interpellation des pauvres

L'Eglise s'est laissée évangéliser par les pauvres et continue à le faire : elle transforme sa manière d'être et de se présenter ; dans une démarche prophétique, elle devient elle-même plus pauvre. Elle prend réellement en charge l'évangélisation de toute la société à partir de ce nouveau point d'ancrage. C'est ce choix qui explique la multiplication des communautés ecclésiales de base, le lancement d'actions pastorales spécialisées et un type de présence au monde tout à fait inédit. Nous allons le développer maintenant.

les pauvres évangélisent l'église

Au début des années 1960, le mouvement populaire s'est amplifié jusqu'à prendre une importance considérable au Brésil. C'est alors que, pour assurer le maintien du système économique, l'armée fit un coup d'Etat en 1964 et instaura un gouvernement militaire dictatorial qui n'a fait que se renforcer au cours de la décennie suivante, réprimant avec violence toute tentative d'organisation des classes populaires. Après la proclamation de l'Acte Institutionnel nº 5 qui donnait au gouvernement le pouvoir de supprimer purement et simplement les droits politiques des citoyens, l'Eglise devint le seul espace où les militaires ne pouvaient intervenir : il était impossible qu'ils nomment les évêques et les prêtres et il était difficile qu'ils les privent de leurs droits. Les membres des classes populaires, qui sont en grande majorité catholiques, ont ainsi trouvé dans l'Eglise un soutien et un lieu de résistance et de relative liberté. Il n'y avait pas d'autre endroit où ils pouvaient exposer leurs problèmes, discuter et chercher des solutions. C'est en ce sens qu'on peut dire que les pauvres ont fait le choix de l'Eglise : qu'il s'agisse de demande de protection venue des travailleurs et des marginaux ou de leur utilisation de la liberté dont l'Eglise disposait pour résister à l'oppression. Cette demande va d'ailleurs coïncider avec l'ouverture consécutive au concile Vatican II et avec la recherche d'un aggiornamento. De la rencontre de ces deux mouvements est né ce qu'on est convenu d'appeler « option pour les pauvres », une alliance de l'Eglise avec les classes populaires dont elle assume les intérêts au nom même de l'Evangile. La réalité de cette rencontre se laisse percevoir à plusieurs niveaux. Nous commencerons par donner le témoignage de quelques évêques sur leur propre cheminement.

des évêques face à la pauvreté

On ne compte plus les récits où évêques, prêtres, religieuses, racontent comment leur présence parmi les pauvres les a convertis, leur faisant découvrir la dimension politique de la foi et la signification de la pauvreté à la lumière du Christ.

Nous voudrions d'abord rappeler le témoignage du cardinal Aloisio Lorscheider publié par *Concilium*, dont nous ne citons que les lignes de conclusion : « Finalement, cette nouvelle manière d'être évêque à partir du contact très concret avec les communautés du peuple pauvre et religieux conduit l'évêque à une plus grande simplicité de vie ; il sent la nécessité de s'identifier toujours plus au Christ pauvre et avec les pauvres, évitant tout ce qui peut donner une idée de grandeur ou de commandement. L'évêque devient frère parmi des frères » [3].

Un autre récit très intéressant de conversion à la cause des opprimés nous est donné par Dom Moacyr Grechi, évêque-prélat de l'Etat d'Acre, en Amazonie : « A ma venue dans l'Etat d'Acre, (j'ai connu) le contact direct avec le peuple simple, démuni, victime de l'injustice, spécialement dans les communautés ecclésiales de base alors naissantes ; l'aide irremplaçable de prêtres amis, très sensibles aux difficultés des gens, hommes lucides, courageux et extrêmement évangéliques ; la confiance mise en moi par les victimes des « conflits de la terre » qui s'aiguisèrent à partir de 1973. Sur ce point, des faits très concrets m'ont obligé à prendre position : ou j'assumais la cause des pauvres ou je reniais ma mission et même ma foi. Jamais je n'oublierai cette interpellation d'un vieillard de plus de 80 ans : « Si j'avais ton âge, j'y serais déjà ! ». Il faisait allusion à un lieu de conflit sur lequel j'avais trop tardé à me rendre, confiant que j'étais dans les promesses du secrétaire à la sécurité de l'époque. Des livres et des articles (de la revue du CEAS, par exemple) m'ont aussi aidé à tenir compte d'une dimension que les simples faits ne me permettaient pas de voir. Une fois reconnues les racines économiques et politiques de certains événements, je me sens plus sûr dans mes positions. Mais je dois dire, pour terminer, qu'au moment de prendre la bonne direction (que j'assume ensuite), je suis presque toujours « forcé » par les communautés de base, par des prêtres amis, des collaborateurs laïcs, par exemple, ceux de la

3. A. LORSCHEIDER, « La redéfinition de la figure de l'évêque dans le milieu populaire pauvre et religieux », **Concilium** 196, 1984/6, p. 81.

Commission pastorale de la terre... Ils sont l'aiguillon qui ne me laisse pas faire demi-tour sur le chemin de l'Evangile » [4].

D. Helder Camara, pionnier de la lutte pour les droits des pauvres, fait un récit semblable dans un entretien où il explique les causes de la transformation de l'Eglise brésilienne au cours des dernières décennies : « A mon avis, sans oublier l'aide de l'Esprit de Dieu, la réalité brutale qui nous enserre est ce qui explique le mieux notre nouvelle position. Nous avions partie liée avec les gouvernants et les puissants, préoccupés surtout de maintenir l'autorité et l'ordre social. Mais comment continuer à être l'un des principaux soutiens d'un ordre social qui n'existe pas ?... De fait, comment appeler « ordre » une situation mondiale dans laquelle les Nations Unies reconnaissent que plus des deux-tiers de l'humanité vivent dans une condition infra-humaine de misère et de faim ?... Chose curieuse : tant que nous soutenions les gouvernants et les puissants, personne ne nous accusait de faire de la politique ; aujourd'hui, quand nous estimons en conscience devoir dénoncer les injustices et encourager la promotion humaine des masses qu'on maintient dans un état inhumain, on nous accuse non seulement de nous mêler de politique, mais aussi d'être des agitateurs, des subversifs, des communistes » [5].

Nous voudrions donner encore le témoignage de D. Claudio Hummes, évêque de Santo André dans la région industrielle de Sao Paulo, qui s'est étroitement identifié au mouvement ouvrier : « Quand je suis venu à Santo André, je ne connaissais pas du tout la ville... Personnellement, j'avais mes idées, un certain programme ; pourtant, en discutant avec les militants et les prêtres ouvriers de la pastorale ouvrière du diocèse, je constatais que j'étais assez loin de la réalité. Alors je me suis mis à les écouter, à plusieurs reprises, et ils montrèrent beaucoup de patience avec moi, accompagnant ma démarche, me questionnant aussi sans cesse et me poussant à avancer. J'ai ainsi appris qu'il fallait commencer par écouter les gens du cru, ne pas faire des projets pour eux, mais avec eux. J'ai découvert aussi que nous avions l'habitude d'imaginer ce qu'était la vie réelle des travailleurs et, à partir de là, de tirer des conclusions. Mais en vivant avec eux, nous sommes bien obligés de constater à quel point notre imagination était dans l'erreur, tout comme nos conclusions... On prend conscience progressivement qu'on ne fait pas grand-chose, ce qui peut aller jusqu'à un certain sentiment d'inutilité, en ce qui me

4. H. SALEM, **A Igreja dos oprimidos**, Sao Paulo, Ed. Brasil Debates, 1980, p. 123.
5. H. SALEM, **op. cit.**, p. 107.

concerne. Je restais à la maison sans courir aucun risque alors que le peuple était en train de se battre ; et tandis que je me contentais de parler, l'adversaire ne bougeait pas, parce qu'il savait bien que parler ne fait de mal à personne... Par la suite, quand le gouvernement est intervenu dans le syndicat et a démis ses dirigeants, la tension a beaucoup monté. Les travailleurs n'avaient plus de lieu pour se réunir, ils étaient 200 000 à déambuler dans les rues, sans buts ni chefs. C'est alors que nous leur avons ouvert toutes nos portes, y compris celle de ma maison où s'est installée la direction du syndicat aussitôt après l'intervention gouvernementale. Ma maison est aussi devenue un point de rencontre pour coordonner la grève de Santo André, de même que l'église principale de Sao Bernardo do Campo. Quand le gouvernement fut finalement prêt à passer un accord avec les ouvriers, il leur permit de désigner une commission pour négocier, leur direction ayant été destituée. Ils choisirent trois avocats, un membre du Département intersyndical des statistiques et des études socio-économiques et moi-même. J'ai hésité à accepter, mais sur leurs insistances j'ai répondu que s'ils considéraient ma présence importante, je rejoindrai la commission. C'était totalement nouveau : l'Eglise assise du côté des travailleurs, et les chefs d'entreprise en face. Le choc fut grand parmi les industriels et dans la presse : pour le moins, disait-on, aurais-je dû m'asseoir au milieu »[6].

les exigences posées à l'église par les pauvres

Ces témoignages sont quelques exemples parmi beaucoup d'autres récits semblables faits par des évêques, des prêtres, des religieux et des religieuses. Ils montrent clairement que c'est souvent le contact direct avec des gens pauvres qui a déclenché un mouvement d'identification progressive avec leur cause et même avec leur condition de vie quand, non content de participer à leur lutte, on veut aussi partager avec eux la pauvreté même. Quelques évêques brésiliens sont allés jusque là, comme D. Pedro Casaldaglia de Sao Felix do Araguaia, entre autres. Ce mouvement a aussi entraîné de nombreux laïcs de la bourgeoisie à laisser famille et amis pour vivre avec les pauvres, dans la forêt, la brousse, les bidonvilles ou les banlieues, au service de l'Eglise et pour la lutte de libération. C'est toujours la confrontation avec la pauvreté réelle qui les a convertis. On peut donc dire que les pauvres, en mettant leur fragilité et leur situation de victimes de l'oppression sous les yeux des non-pauvres, se font les évan-

6. H. SALEM, **op. cit.**, pp. 128-130.

gélisateurs de ceux-ci : ils les arrachent à leur aliénation et leur font rencontrer en eux-mêmes le Christ recrucifié (Mt 25, 31 sv.). Les pauvres, qui ne sont ni pires ni meilleurs que les riches, se caractérisent par leurs conditions de vie inhumaines, et c'est précisément parce qu'ils sont exploités et écrasés qu'ils sont les préférés de Dieu qui veut la vie pour tous. Cet amour de Dieu qui est une prédilection pour les pauvres, le chrétien est invité à l'imiter et, ce faisant, il répond à leur attente [7].

Ce que les pauvres demandaient jadis à l'Eglise était simple : en plus du salut, des vêtements, de la nourriture et parfois du travail. Qu'est-ce qui a changé ? Aujourd'hui ils demandent davantage que de subvenir à leurs besoins de première nécessité : ils veulent que l'Eglise soit de leur côté, combatte avec eux pour la justice, la fraternité et l'égalité ; ils attendent d'elle qu'elle prenne leur défense, les aide à s'organiser et soit la voix des sans-voix quand ils sont réduits au silence ; ils lui demandent son concours pour comprendre la réalité à la lumière du Christ, pour connaître la Bible ; ils réclament la présence de prêtres, de sœurs, de l'évêque. C'est comme pauvres et comme croyants qu'ils posent ces exigences. Quelle fut la réponse ?

III

la réponse de l'église

La situation inhumaine des pauvres qui est née de l'oppression et de l'ambition de quelques-uns lance un défi à l'Eglise. La réponse à ce défi a modifié la manière d'être de l'Eglise et sa méthode d'évangélisation. S'engager avec les pauvres ne signifie pas s'occuper d'une seule classe sociale, on l'a déjà dit, mais évangéliser tout le monde, riches et pauvres, à partir de la cause des pauvres interprétée dans la foi. Ce changement de lieu social a transformé sensiblement la pastorale de l'Eglise et même certaines de ses structures. Parmi les nombreux domaines où ces évolutions sont perceptibles, nous en retiendrons deux : le surgissement des communautés ecclésiales de base (CEB) et un nouveau mode de présence dans la société.

7. Cf. P. ANDRADE, « A opcao pelos pobres e a graça de Deus », **Grande Sinal** 9, novembre 1984, pp. 656-667.

paulo de andrade

les communautés ecclésiales de base

Apparues dans les années 1960, les CEB ont pris leur plein essor à partir des années 1970. Il en existe aujourd'hui près de 130 000, du Nord au Sud du Brésil. Elles sont formées par de petits noyaux de dix à vingt familles qui, partageant la même foi et étant voisines, se réunissent pour célébrer, prier, discuter de leurs problèmes et chercher des solutions. Ces cellules existent à l'intérieur des paroisses, mais dans certains cas les paroisses ne sont que les regroupements des CEB d'un secteur. L'unité de la confession de foi et le lien avec la hiérarchie sont maintenus, l'évêque venant visiter les communautés, et celles-ci étant reliées entre elles comme un ensemble unifié grâce à la présence et à l'animation d'une équipe paroissiale formée de prêtres, de sœurs et parfois de laïcs (les agents pastoraux). Dans les communautés situées à la banlieue des villes, on trouve des ouvriers, des femmes au foyer, des jeunes travaillant dans les services, des retraités, des gens sous-employés ou carrément chômeurs ; à la campagne, elles comprennent des ouvriers agricoles, des journaliers, des fermiers, des petits propriétaires, des gens qui s'installent sur une terre pour la cultiver (*posseiros*). En Amazonie, il y a des communautés de cueilleurs de latex et même d'Indiens.

Dans le quotidien, les CEB sont animées par des équipes laïques de coordination élues, tandis que des équipes chargées du culte, également élues, président des célébrations qui sont habituellement des liturgies de la parole, sans l'eucharistie, les prêtres ne pouvant faire que deux visites par an dans la plupart des cas. Mais, à l'intérieur des communautés, fonctionnent des groupes de préparation au mariage, au baptême et à la confirmation, des catéchistes et des cercles bibliques. Ces derniers sont parmi les activités les plus importantes des CEB : des groupes de trois ou quatre familles lisent la Bible et, à partir de là, portent un jugement sur la vie, la société et leur situation pour voir comment ils peuvent agir. Cette lecture directe renouvelle le rapport à l'Ecriture, fait mûrir la foi du peuple chrétien et, en modifiant la conscience qu'il a de la réalité, inspire la lutte pour transformer les rapports sociaux. En lien avec ce travail à la base, on met au point des cours qui fournissent des instruments de lecture et on élabore un imposant matériel exégétique dans les paroisses et les diocèses pour aider la compréhension de la Bible. Les cercles bibliques font prendre conscience que la foi n'est pas déconnectée de la vie, mais opère au contraire comme un stimulant pour résoudre ses problèmes. C'est là qu'apparaît le lien entre foi et politique, à condition de ne pas entendre celle-ci comme une activité partisane, mais comme un enga-

gement dans la transformation de la société ; les membres des CEB ne sont pas présents dans ces mouvements pour les dominer ou les diriger, mais pour être un ferment dans la masse, car l'Eglise a aussi changé dans sa manière d'intervenir et d'être présente au monde.

présence nouvelle à la société

Du moment que l'Eglise défend, à la lumière de l'Evangile, la cause des classes populaires, elle endosse un nouveau rôle social. Au Brésil, elle se tenait traditionnellement du côté du pouvoir politique et des classes dominantes, même si elle gardait le souci des plus pauvres : en effet, ce souci qui se traduisait par des aumônes et autres gestes semblables ne faisait pas bouger d'un pouce le *statu quo* et n'incommodait en rien les riches. Mais dès qu'elle s'est mise à considérer le pauvre comme un opprimé et à exiger au nom de l'Evangile des changements sociaux radicaux pour venir à bout des structures de péché qui engendrent la misère, l'Eglise est devenue une gêne pour tous ceux qui profitent de la situation actuelle et elle a cessé de les soutenir. Elle a appris alors la différence entre travailler *pour* les pauvres et travailler *avec* les pauvres. Elle a peu à peu abandonné ses privilèges et ses anciennes alliances et, se faisant chaque jour un peu plus l'Eglise des pauvres, elle a été amenée à modifier son rôle et sa façon d'agir [8]. Nous le montrerons sur trois points significatifs.

Fonction prophétique

L'un des premiers signes de ce changement se trouve dans le langage et dans les prises de position. On laisse progressivement tomber le ton conciliateur pour tenir un discours d'accusation quand il y a conflit : ce que ne craignent pas de faire des documents officiels, des lettres pastorales, des homélies qui se dressent contre l'exploitation et l'oppression. Il arrive souvent que, comme en témoignait plus haut D. Claudio Hummes, l'Eglise ne prenne plus place au milieu, pour jouer un rôle de médiation, mais du côté des ouvriers. Dès la fin des années 1960, les déclarations de la Conférence épiscopale sont de plus en plus courageuses et s'inscrivent dans la ligne de la dénonciation prophétique. Beaucoup de prêtres, de religieux ou religieuses, de laïcs, qui ont agi dans le même sens ont souffert d'une répression politique allant parfois jusqu'à la mort. Des évêques, comme D. Waldyr Calheiros de Volta Rotonda (Etat de Rio de Janeiro), ont fait l'objet de poursuites pour avoir enfreint la loi de sécurité nationale qui était la base légale du régime militaire. En remplissant cette

8. Cf. l'homélie de Jean-Paul II à Vidigal (au § 11 de l'édition citée note 2).

fonction prophétique dans la société, l'Eglise a donné un nouveau visage à sa tâche éducatrice et une nouvelle impulsion aux secteurs de pastorale sociale.

Fonction éducative

A partir de ce tournant, l'Eglise va jouer un rôle important dans la formation de la conscience critique de tous les citoyens. Les documents de la Conférence épiscopale et de certaines régions apostoliques (Nordeste, Sao Paulo) qui visent à alerter sur les graves problèmes du pays ont une forte répercussion nationale[9]. Cet effort d'éducation devient encore plus intensif chaque année au moment du Carême avec la « Campagne de fraternité » dont le thème est choisi par la Conférence épiscopale[10]. Les universités et instituts catholiques collaborent également à la formation en cherchant à orienter la production académique dans le sens du service des pauvres ; au sein même du peuple, il se fait un travail considérable au moyen de cours et de matériel pédagogique (sur la politique, la santé, les droits de l'homme...). L'ensemble de ce projet éducatif qui concourt à la transformation sociale est sans doute l'un des traits les plus marquants de l'Eglise née du choix en faveur des pauvres.

Fonction pastorale

A partir des années 1970, la pastorale ouvrière et la pastorale de la terre se sont puissamment développées. La lutte syndicale a été marquée par l'engagement de l'Eglise qui a appuyé les revendications des travailleurs et qui a même ouvert les églises pour des réunions que la répression politique voulait empêcher (Sao Paulo). La Commission pastorale de la terre, formée par les évêques et les agents pastoraux et présente dans toutes les régions apostoliques, a fait beaucoup pour la promotion des paysans, favorisant leur prise de conscience et soutenant les actions des syndicats agricoles. Dans aucun de ces deux domaines, l'Eglise n'a cherché à se substituer aux militants ou à cléricaliser les organisations ; elle a encouragé les chrétiens à s'engager dans les syndicats et les mouvements populaires

9. En 1973, les évêques du Nordeste publient **J'ai entendu le cri de mon peuple** qui dénonce l'oppression. En 1977, la 15e Assemblée générale de la Conférence épiscopale lance une déclaration, **Exigences chrétiennes pour un ordre politique**, qui accuse le système dictatorial en rappelant les fondements d'une société chrétienne. En 1980, un document important condamne tout usage de la terre qui vise l'exploitation et la spéculation.

10. Les derniers thèmes ont été : Travail et justice (1978), L'écologie (1979), Les migrations (1980), La santé (1981), L'éducation (1982), La violence (1983), Le droit à la vie (1984), La faim (1985), Terre de Dieu, terre de frères (1986).

pour qu'ils y travaillent comme un ferment et qu'ils soient les animateurs du changement nécessaire. Soulignons enfin l'importance de l'œuvre réalisée par la Commission missionnaire pour les Indiens (CIMI), organe de la Conférence épiscopale, qui se consacre à la défense des droits des Indiens et à la sauvegarde de leur culture.

Nous avons essayé de tracer à grands traits le visage d'une Eglise latino-américaine qui a pris l'option pour les pauvres comme toile de fond. Certes, il existe des secteurs de cette Eglise qui résistent devant ce choix, mais ils sont minoritaires et ils reconnaissent au plan théorique sa légitimité évangélique, même s'ils mettent en œuvre des pratiques pastorales différentes, voir opposées.

faire l'option pour les pauvres, c'est annoncer le christ aujourd'hui

L'option pour les pauvres qui a mûri pendant ces vingt dernières années dans l'Eglise brésilienne a provoqué bon nombre de tensions, mais elle a aussi produit une certaine maturité. C'est sur ce chemin que les chrétiens ont trouvé la manière de vivre leur foi et d'annoncer le Christ aujourd'hui. Parmi les nombreux signes actuels de maturité, il faut signaler que l'Eglise du Brésil a été capable d'élaborer une théologie propre, celle de la libération, qui a constitué, avec ses positions erronées et ses positions justes, une tentative légitime pour penser théologiquement la réalité de ce pays. Ajoutons-y la floraison de nouveaux ministères locaux non ordonnés (animateurs de communauté, ministres de la parole, missionnaires laïcs...) et de nouvelles structures ecclésiales (CEB). Cette Eglise doit aussi compter maintenant avec ses martyrs, autre signe de maturité : plusieurs prêtres et laïcs ont été martyrisés à cause de leur lutte pour la justice et pour les valeurs du Royaume. Entre autres, souvenons-nous des Pères Joao Bosco Burnier et Rodolfo Lun Kenbein, de l'ouvrier Santos Dias da Silva et du paysan Raimundo Ferreira Lima, tous morts sous les coups de la répression ou exécutés par des hommes de main aux ordres des puissants du lieu. Un évêque a été séquestré, D. Adriano Hipolito, et tant de prêtres, de religieuses et de laïcs ont été emprisonnés et torturés à cause de leur engagement pour l'Evangile et pour la justice. A la suite du Christ et en communion avec l'Eglise universelle, l'Eglise du Brésil a forgé son identité propre avec le sang de ces martyrs et confesseurs de la foi et avec le sacrifice anonyme d'une multitude de chrétiens.

Traduit du brésilien
par Xavier Plassat

paulo fernando carneiro de andrade



les pauvres à l'étroit dans l'ecclésiologie romaine

Parmi les conflits doctrinaux en cours, les uns portent sur la théologie de la libération, d'autres sur des questions d'ecclésiologie. Il a été déclaré qu'il n'y avait pas de rapports entre ces deux débats. Le rappel de situations concrètes, celle du Guatémala et celle d'Argentine, permet de voir comment les positions discutées en ecclésiologie s'enracinent en réalité dans le choix prioritaire en faveur des pauvres : ce dernier établit un lien effectif entre la théologie de la libération et des problèmes fondamentaux, comme celui des ministères et celui de l'autorité épiscopale. La nécessité d'élargir l'horizon de la doctrine s'impose dès lors que celle-ci se montre incapable d'interpréter des événements particulièrement signifiants pour la foi de toute l'Eglise.

Au cours des dernières années, des conflits ont mis en opposition des théologiens ou des groupes catholiques et la Congrégation pour la doctrine de la foi sur quatre terrains principaux : l'éthique (particulièrement la morale sexuelle), la christologie (surtout les questions portant sur la divinité de Jésus et l'interprétation de son histoire humaine), l'ecclésiologie (essentiellement le problème des ministères et de l'exercice de l'autorité) et enfin la théologie de la libération (et d'abord la question des rapports à la société). Il est évident que chacun de ces domaines présente des problèmes spécifiques. La plupart des questions ainsi posées et débattues ne sont cependant pas totalement étrangères les unes aux autres, bien que souvent ces liens ne soient pas perçus.

Dans cet article, nous examinerons les rapports qui existent entre le choix prioritaire des pauvres et la théologie de la libération, d'une part, et les questions ecclésiologiques, d'autre part[1]. Mais le choix prioritaire des

1. L'expression la plus utilisée en français est « option préférentielle pour les pauvres » qui traduit mot à mot l'espagnol. Nous préférons l'expression « choix prioritaire des pauvres » utilisée dans la traduction française du document de Puebla (**Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence de Puebla,** Paris, Ed. du Centurion, 1980, 285 p.) et que défend Charles Antoine, co-auteur de cette traduction et éditeur des documents **DIAL.** En effet, « préférentiel » peut avoir une double signification : une option qui accorde la préférence aux pauvres (sens objectif) ou une option pour les pauvres de préférence à d'autres (sens subjectif). Le mot espagnol suggère plutôt le sens objectif, par contre le mot français évoque beaucoup plus le sens subjectif, avec ce qu'il a d'un peu arbitraire et gratuit. Cette imprécision est largement mise à profit pour vider ce choix de son impact véritable.

pauvres a aussi d'importantes implications dans d'autres domaines et n'est pas sans lien avec les questions posées dans le champ éthique ou christologique. Citons deux exemples de ces liens.

théologie du mariage et théologie du péché

Dans le champ éthique, il s'agit de la doctrine catholique sur l'indissolubilité du mariage et sur l'impossibilité de contracter un second mariage. Dans une situation comme celle du Brésil, où des dizaines de millions d'habitants sont des migrants forcés et où les hommes sont souvent contraints de travailler à des centaines ou à des milliers de kilomètres de leur famille, et où les itinéraires peuvent parfois se perdre, la notion même de stabilité du couple perd quasiment toute pertinence. Il en va de même en Afrique du Sud, où des centaines de milliers d'hommes sont contraints de vivre dans des cités noires pour avoir du travail, alors que femmes et enfants sont maintenus à des centaines de kilomètres dans les bantoustans. Il est évident que ces séparations forcées ont pour effet la dislocation des familles.

Dans ces conditions, le maintien strict de la doctrine et de la pratique qu'elle impose ne peut avoir pour conséquence que d'ajouter une marginalisation ecclésiale aux misères de la marginalisation matérielle et morale dont sont victimes des multitudes de pauvres. C'est dire que l'éthique et la pratique sacramentaire de l'Eglise entrent alors en conflit avec le choix en faveur des pauvres et que celui-ci relativise nécessairement l'absolu de la doctrine.

Dans le domaine de la christologie, ce même choix relativise certains éléments majeurs de la doctrine catholique ou certaines formes qu'elle a prises. Quand des masses immenses ne connaissent que la misère et la souffrance et sont directement les victimes de pouvoirs dictatoriaux et de puissances économiques qui s'enrichissent en écrasant, l'accent principal mis par la sotériologie sur la rédemption du péché personnel devient insignifiant : pour des gens dont toute l'existence est marquée par le fait qu'ils sont des victimes et qui en sont souvent réduits à des conditions de vie infrahumaines, l'affirmation selon laquelle ce dont ils ont le plus besoin d'être libérés est leur péché personnel paraît dérisoire et outrageante [2]. Les pauvres savent bien qu'il leur arrive aussi de pécher. Ils ne sont pas

2. « *La " libération " est avant tout et principalement la libération de cet esclavage radical que le " monde " ne perçoit pas et qu'il va jusqu'à nier : l'esclavage radical du péché* » (J. RATZINGER, **Entretien sur la foi**, Paris, Ed. Fayard, 1985, p. 213).

des saints et ils ont donc besoin d'être pardonnés. Mais ce qu'ils espèrent de Dieu, c'est une autre vie, ici-bas et au-delà. Pas plus que Job, cependant, ils ne peuvent admettre que leur misère est liée directement à leur péché [3].

Ces questions que pose la situation des pauvres en rejoignent d'autres qui se posent dans d'autres contextes sur les mêmes sujets.

Ces remarques préliminaires demanderaient à être approfondies, nuancées et précisées. Je ne le ferai ici, et encore trop rapidement, que pour la relation qui existe entre le choix des pauvres et l'ecclésiologie. J'aborderai cette question à partir du contexte latino-américain, pour deux raisons. D'abord, parce que c'est de l'Eglise latino-américaine que vient l'expression « choix prioritaire des pauvres » ; ensuite, parce que le conflit le plus récent à ce sujet concerne un théologien brésilien, Leonardo Boff.

I

les pauvres : objets de sollicitude ou sujets d'histoire ?

Quelques observations sont nécessaires quant au sens même que l'on donne au choix prioritaire des pauvres.

une préférence parmi d'autres

Dans un premier sens, ce choix est important pour l'Eglise, voire essentiel, mais il n'est qu'une préférence ou une priorité parmi bien d'autres. On précise alors que cette option est « non exclusive » [4]. Il est évident que l'Evangile n'exclut pas : face à la *bonne nouvelle aux pauvres*, il y a seulement ceux qui s'excluent. Mais l'insistance sur le « non exclusif » revient souvent, en fait, à légitimer une sorte de division du travail : certains font du souci des pauvres une véritable priorité de leur vie (cette minorité donne bonne conscience à l'Eglise), d'autres s'occupent des jeunes ou des riches [5].

3. Evidemment, aucun théologien ne dira que leur misère est directement liée à leur péché. Mais, en affirmant que l'esclavage du péché est ce dont le pauvre, comme chacun, a le plus besoin d'être libéré, on affirme bien que ce péché est la plus grande misère dont il souffre, sans le savoir... Seul le nanti peut se permettre ce genre d'affirmation abstraite.

4. Ainsi dans la **Relation finale du synode des évêques**, de décembre 1985, II, D, 6 : *« Sur cette option préférentielle, qu'il ne faudrait pas considérer comme exclusive, brille le véritable esprit de l'Evangile »*.

Le cardinal Baggio, dans un document intitulé *Vérités, erreurs et dangers dans la théologie de la libération*, véritable réquisitoire contre ce courant théologique, est un bon témoin de cette première interprétation : « *Le choix des pauvres est traditionnel dans l'Eglise. Pour l'Amérique latine, il a été réaffirmé par Puebla qui lui donne la priorité dans l'action pastorale de l'Eglise, en même temps que le problème de la jeunesse. Ce "choix prioritaire des pauvres" est absolument normal ; il a un sens évangélique et ecclésial ; il appelle un plus grand souci d'ensemble, de la part de l'épiscopat latino-américain, pour l'éducation et l'orientation des fidèles envers leurs frères non seulement les moins favorisés économiquement, mais aussi ceux qui sont spirituellement dans le besoin* »[6]. Une telle interprétation vide de sa substance le choix prioritaire des pauvres : non seulement elle en fait une priorité parmi d'autres, mais de plus, elle détourne l'accent mis sur la réalité de la pauvreté matérielle pour élargir immédiatement le champ à toutes les formes de pauvreté spirituelle ; alors que, tant dans les évangiles que dans les textes de Puebla, les pauvres sont avant tout ceux qui sont économiquement pauvres ou socialement marginalisés[7].

5. Le document de Puebla parle à la fois de choix prioritaire des pauvres et de choix prioritaire des jeunes. L'**Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération** met à égalité les deux choix : « *Rappelons que l'option préférentielle définie à Puebla est double : pour les pauvres et pour les jeunes* » (VI, 6). Or, si l'expression est semblable (et sans doute le résultat d'un compromis), le sens de Puebla est détourné si on met les deux options à égalité. Dans une note critique sur l'**Instruction**, le cardinal Aloisio Lorscheider, président de la Commission doctrinale de l'épiscopat brésilien, fait remarquer : 1) « *l'option préférentielle et solidaire pour les pauvres est une option prophétique et fondée sur l'Evangile* », alors que l'option préférentielle pour les jeunes est seulement conjoncturelle : elle est une « *priorité pastorale, mais pas un esprit, une attitude qui inspire toute la pastorale, comme l'est l'option pour les pauvres* » ; 2) matériellement, les pauvres sont nommés 646 fois dans le document de Puebla, (qui comporte 1310 numéros) ; 3) « *les évêques invitent tous, sans distinction de classe, à accepter et assumer la cause des pauvres comme s'ils assumaient et acceptaient la cause de Jésus-Christ ; une telle invitation n'a pas été faite en relation avec les jeunes* ».

6. **DIAL**, D 1 039, 4 juillet 1985.

7. Cf. **L'option préférentielle pour les pauvres** du cardinal Raul Silva Henriquez, en particulier : « *2.1.1. Qui sont les pauvres ?... A Puebla, dans la ligne de l'inspiration apparue à Medellin, les évêques font référence à cette immense majorité de nos frères qui continuent de vivre dans une situation de pauvreté et même de misère qui s'est aggravée. (...) Ils font référence enfin à tout le secteur social qui, également au plan de la dignité humaine, est privé de toute participation sociale et politique* ». (Cf. **Doc. Cath.** 1803, 1er mars 1981, pp. 231 sv.)

la nécessité de la conversion

En un second sens, le choix des pauvres implique une véritable conversion de l'Eglise : « *Nous affirmons la nécessité d'une conversion de l'Eglise à un choix prioritaire des pauvres dans la perspective de leur libération intégrale* » (*Puebla*, n° 1134). Cette affirmation correspond à la situation de l'Eglise en Amérique latine de la façon la plus visible, mais aussi en réalité à celle de l'Europe et d'ailleurs. Elle est l'expression de l'ambiguïté de cette situation de l'Eglise. Elle révèle, en effet, un profond clivage. Qu'est-ce que l'Eglise ? D'un côté, les innombrables masses populaires qui, majoritairement, sont chrétiennes et, plus précisément, catholiques, en forment une partie importante ; d'un autre côté, ses institutions visibles et sa hiérarchie, partie relativement riche et, en tout cas, largement située du côté des riches. C'est là qu'apparaît toute l'ambiguïté du choix prioritaire des pauvres : quelle Eglise doit ainsi choisir et se convertir, sinon celle qui, jusqu'à présent, a vécu sans réellement se soucier de la vie, des souffrances et de la « libération intégrale » de ce qui constitue sa propre partie majoritaire ? Or cette fraction riche et, en elle, particulièrement les évêques s'identifient en quelque sorte au tout de l'Eglise, en parlant des pauvres comme d'une réalité qui lui serait extérieure et dont elle entend les cris et voit les visages souffrants.

Cette expression est cependant réellement évangélique dans la mesure où elle prend en compte la réalité de l'Eglise et la réalité de ceux qui parlent ainsi : les pauvres sont, de fait, marginalisés dans l'Eglise. Quand les évêques disent : l'Eglise doit se convertir aux pauvres, ils font comme si les pauvres n'étaient pas de l'Eglise et il est vrai qu'en réalité, ils n'en sont pour ainsi dire pas. Le reconnaître implique un choix prioritaire et nécessite une conversion. La signification proprement évangélique de ce choix se trouve là. Les riches (au moins relativement : ceux qui ne sont pas les pauvres) ont à se convertir pour faire place aux pauvres, pour reconnaître dans les faits leur dignité, comme l'Evangile le requiert. L'Eglise, dans sa réalité visible, dans ses institutions et sa hiérarchie, doit se convertir, parce qu'elle est riche. Evangéliquement, cette exigence ne peut être contournée.

la place des pauvres au cœur de l'église

Il y a encore un troisième sens au choix prioritaire des pauvres : il devrait être la conséquence directe du second. Non seulement les pauvres sont dans une situation de misère qui est un scandale par rapport à la richesse des minorités, mais ils sont aussi marginaux dans l'Eglise : le centre de

l'Eglise, tout le poids vital de ses institutions, se trouvent du côté des riches. Les pauvres, eux, sont la périphérie de l'Eglise, comme de la société. La conversion que l'Evangile requiert ne consiste pas seulement à se soucier prioritairement du phénomène de la pauvreté et à promouvoir la justice. Elle doit conduire à faire aux pauvres une place et une place première au sein même de l'Eglise. Les communautés ecclésiales de base sont un lieu majeur de cette mutation intérieure à l'Eglise elle-même.

Comme le montre très bien un document tout récent de la Confédération latino-américaine des religieux, le choix prioritaire des pauvres s'est concrétisé, en particulier pour les religieux, par l'insertion en milieu populaire. Or, l'insertion n'est pas un mouvement à sens unique, comme si cette nouvelle forme de mission allait simplement porter l'Evangile aux pauvres : « *L'insertion et l'inculturation exigent en premier lieu un rapprochement vers le peuple dans une attitude d'écoute, dans un souci d'analyse constante de la réalité et dans un effort de discernement de celle-ci à la lumière de l'Evangile et du charisme propre* ». Et encore : « *L'insertion a pour but d'accompagner et de servir le peuple, en respectant et en promouvant son droit à être le sujet de sa vie, de ses activités, de ses décisions* »[8].

On insiste souvent sur les communautés de base comme moyen par lequel le peuple prend en mains sa propre destinée. Or la société n'est pas seule en cause. Dans l'Eglise, les pauvres deviennent sujets par les communautés ecclésiales de base, qui sont « *une nouvelle manière d'être Eglise* », « *un facteur de rénovation interne et une nouvelle manière pour l'Eglise d'être présente au monde* »[9]. C'est en ce sens qu'on parle d'« une Eglise qui naît du peuple ». Le manque de participation dont souffre le peuple pauvre n'est pas uniquement un problème social, c'est aussi un problème ecclésial majeur. « *Il faut que d'autres évêques encore comprennent cette manière d'être Eglise.* (...) *Nous aimerions qu'ils nous ouvrent un plus grand espace de participation et de décision dans la vie pastorale. Nous voudrions que soit vrai, même avec eux, ce que Jésus a dit :* " Vous êtes tous des frères " (*Mt 23, 8*). *Chacun à sa manière est témoin de l'Evangile, et tous sont disciples du Seigneur* »[10].

8. IXe Assemblée générale de la CLAR, **Vers la communion par l'insertion, ou incarnation, de la vie religieuse en Amérique latine**, avril 1985. **DIAL**, D 1 080, 16 janvier 1986.
9. Conseil permanent des évêques du Brésil, **Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil** (Documentos da CNBB), São Paulo, Ed. Paulinas, 1982, nº 2 et 4.
10. Ve Rencontre nationale des communautés de base au Brésil, juillet 1983. **DIAL**, D 885, 13 octobre 1983.

Cette demande de participation pourrait sembler, au premier abord, une simple requête pour plus de dialogue, pour une amélioration de l'organisation ecclésiastique et des relations entre base et hiérarchie. En fait, la participation dont il s'agit va beaucoup plus loin et touche des questions ecclésiologiques centrales.

II

si on donne la parole aux pauvres

La publication du livre de Leonardo Boff, *Eglise : charisme et pouvoir*, a donné lieu à deux procès successifs : devant la Commission archidiocésaine pour la doctrine de la foi de Rio de Janeiro et devant la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi [11]. Il est probable que ce livre n'aurait pas été traduit en français s'il n'y avait pas eu, d'une part, la polémique consécutive à l'*Instruction* qui est consacrée à la théologie de la libération, d'autre part, le procès intenté à son auteur. Ce procès et les mesures prises contre le théologien brésilien ont provoqué un très large débat au Brésil évidemment, mais aussi bien au-delà. Ils ont alimenté aussi plusieurs échanges entre la Conférence épiscopale brésilienne (CNBB) et la Congrégation pour la doctrine de la foi, à la suite desquels la CNBB publiait, le 25 juillet 1985, un communiqué qui déclarait que « *pour le Vatican et la CNBB, le cas Boff n'a rien à voir avec la théologie de la libération* ». Pourtant l'édition française porte sur la couverture, de manière très soulignée : « La théologie de la libération ». Alors, qu'en est-il ?

un lien qu'on préfère taire

La dissociation entre théologie de la libération et controverses ecclésiologiques arrange certainement à la fois la CNBB et la Congrégation : le débat sur la première pose suffisamment de problèmes en lui-même et dans les rapports tendus entre l'Eglise brésilienne et le Vatican, pour ne pas l'envenimer avec d'autres questions. Par ailleurs, il est vrai que les diverses expressions théologiques de Boff ne sont pas directement liées à la théologie

11. Publié au Brésil en 1981 (avec le sous-titre : **Essais d'ecclésiologie militante**), le livre est traduit quatre ans plus tard : **Eglise, charisme et pouvoir**, Paris, Ed. Lieu Commun, 1985, 288 p. L'ensemble des documents du double procès a été publié au Brésil par le Mouvement national des droits humains : **Roma locuta. Documentos sobre o livra " Igreja : carisma e poder " de Frei Leonardo Boff**, 1985, 172 p.

de la libération ; mais il est non moins vrai qu'elles sont des réponses, théologiquement discutables, à des questions qui, elles, sont étroitement liées à la théologie de la libération et à son choix de solidarité avec les pauvres [12]. Pour des raisons d'opportunité, on préfère passer ce lien sous silence.

Quelles sont les raisons de ce silence de la part de l'Eglise brésilienne ? Elles sont sans doute de trois ordres. Tout d'abord, une priorité : le défi le plus urgent est la bonne nouvelle pour les pauvres face aux situations intolérables d'injustice ; de ce point de vue, s'engager dans des controverses internes à l'Eglise paraît une perte d'énergies beaucoup plus utiles ailleurs. Ensuite, au sein de la Conférence épiscopale, il y a un taux élevé d'évêques qui adhèrent au choix des pauvres et à ses implications dans l'ordre social : poser des questions ecclésiologiques un peu radicales introduirait certainement des divisions. Enfin, le lien qui existe entre ces questions et le choix des pauvres n'est pas perçu par la majorité, et beaucoup se sentent insécurisés face à une telle problématique.

La mise en lumière de ce lien me paraît cependant incontournable. C'est ce que je voudrais montrer maintenant à partir de deux thèmes : les rapports entre ministère et eucharistie, l'exercice de l'autorité. Je développerai la réflexion à partir de deux situations concrètes particulièrement significatives, l'une positive, l'autre négative.

quel est le sens de l'eucharistie ?

La situation : Guatémala, 1981. La répression contre les communautés indiennes est sans limites et d'une sauvagerie inimaginable [13]. Dans le diocèse du Quiché, la possession et la lecture de la Bible sont interdites. Tous les prêtres et religieuses sont menacés de mort. En juillet 1980, après avoir délibéré avec les représentants des communautés chrétiennes, l'évêque, les prêtres et les religieuses quittent le diocèse. Toute la pastorale est confiée aux animateurs de communautés et aux catéchistes.

12. Quand je parle de réponses théologiquement discutables, je ne prends pas position contre Boff : le choix des pauvres pose des questions nouvelles difficiles. La recherche de réponses ne peut qu'être tâtonnante et liée à l'analyse qu'on fait des situations. Certaines des analyses développées par Boff et certaines de ses réponses sont très pertinentes ; d'autres demanderaient débat, nuances, approfondissement.

13. Pour se faire une idée de la réalité, on lira les 25 témoignages sur le Guatémala publiés par **DIAL** entre 1978 et 1982.

Au cours d'une interview, trois paysannes catéchistes expliquent comment le peuple continue clandestinement à lire la Bible et à se réunir pour prier, parce que cela répond à un besoin vital pour garder l'espérance devant la répression, la souffrance et la mort omniprésentes. « *Nous, alors, on a vu qu'il fallait faire ce que faisaient les prêtres ; et les gens ont continué à se réunir et à travailler dans leurs communautés. Après, la persécution a été contre les catéchistes.* (...) *Mais c'est pas facile à faire perdre la foi aux gens. Ils continuent à se réunir, même si on les torture. C'est pas facile non plus à arriver à leur faire dire : " Bon, j'suis plus catholique ". Les gens ont la foi. Nous avons la foi. Nous sommes sûrs de notre religion.* (...) *On s'est organisé. Quand il n'y a pas d'hostie pour la communion, l'hostie, pour eux, c'est aussi le morceau de tortilla qui est ce que mange le peuple. C'est comme ça que les gens célèbrent l'Eucharistie. Ils continuent à se réunir, plus à la maison mais dans la montagne, en se cachant. C'est comme ça qu'ils continuent à pratiquer leur foi chrétienne. Nous donnons le témoignage qu'il faut travailler pour construire le Royaume de Dieu. Peu importe notre vie. Ce qui compte, c'est de faire quelque chose pour les gens, pour que notre foi ne meure pas* » [14].

Qu'en est-il d'une telle célébration ? Au jugement de la théologie officielle, fortement réaffirmée par la Congrégation pour la doctrine de la foi, ce qui se passe là est sans aucun rapport substantiel avec l'eucharistie. C'est un geste de piété, très respectable. Le Corps du Christ n'y est pas présent. Ce n'est en rien un sacrement : il n'y a pas de ministre ordonné, on n'utilise pas du vrai pain, c'est une femme qui préside... Cette célébration est inintégrable dans les canons de la théologie officielle. Et pourtant, n'est-elle pas révélatrice du sens même de l'eucharistie : événement de foi, mémoire de la mort et de la résurrection de Jésus, partage en son nom du pain, volonté de faire ce que fait l'Eglise ? Et combien de nos eucharisties, parfaitement valides, ne sont-elles pas totalement dérisoires à côté de ce qui se passe là ?

La théologie officielle du « pouvoir de consacrer l'eucharistie » ne permet pas de poser la question : la voie d'une recherche de réponse est donc fermée d'avance. Pour rencontrer cette question — à partir d'autres expériences —, L. Boff a fait appel au concept de production symbolique et de consommation : « *Sociologiquement parlant, il règne dans l'Eglise une division et une incontestable inégalité : un groupe produit le matériel*

14. **DIAL**, D 707, 7 mai 1981. On trouve des témoignages très proches dans les zones de guerre en Angola.

symbolique et un autre doit se contenter de le consommer ; il y a l'ordonné qui peut produire, célébrer et décider, et le non-ordonné, qui assiste et s'associe » [15]. Ce à quoi la Congrégation répond : « *Les sacrements ne sont pas un " matériel symbolique ", leur administration n'est pas une production, leur réception n'est pas une consommation. Les sacrements sont don de Dieu. Personne ne les " produit ", tous reçoivent par eux la grâce de Dieu, les signes de l'amour éternel. Tout cela est au-delà de toute production, au-delà de tout " faire " et fabrication par l'homme. L'unique mesure correspondant à la grandeur du don est la plus extrême fidélité à la volonté du Seigneur, selon laquelle nous serons tous jugés, — prêtres et laïcs, — tous étant des " serviteurs inutiles " (Lc 17, 10)* » [16].

Dans un contexte moins dramatique et moins extrême que la situation décrite au Guatémala, le travail entrepris par Edward Schillebeeckx sur le ministère, en relation avec le besoin de vie et de foi des communautés, rejoint la même problématique. La question des ministères se pose inévitablement à une réflexion théologique qui prend en compte la réalité des communautés chrétiennes et leur expérience de foi. Or, de ce point de vue, les réponses traditionnelles ne sont plus suffisantes, les concepts classiques sont trop étroits.

quel exercice de l'autorité dans l'église ?

La situation : Argentine, 1980. Depuis 1976, c'est la dictature militaire, la répression féroce et aveugle. Des dizaines de milliers de disparus, des centaines de milliers d'exilés. Dans l'ensemble, la Conférence épiscopale apporte un appui au régime militaire, tout en regrettant à l'occasion quelques abus [17]. Elle est extrêmement discrète sur la question des droits de l'homme : quelques phrases seulement dans les lettres pastorales. Heureusement, certains évêques font exception (Hesayne, Novak, de

15. **Eglise : charisme et pouvoir, op. cit.**, p. 78. Sans doute les formules de Boff dans le développement de cette analyse sont-elles parfois un peu sommaires et brutales : cela n'empêche qu'il touche une question tout à fait réelle.
16. **Doc. Cath.** 1895, 5 mai 1985, p. 486. La réponse de la Congrégation pose une autre question fondamentale, sur laquelle on ne s'arrêtera pas ici : s'appuyant sur la réflexion théologique exacte selon laquelle l'eucharistie est don de Dieu, elle évacue toute possibilité d'approcher la réalité du signe, qui constitue l'eucharistie, à partir des analyses des sciences humaines : c'est une négation pratique de l'incarnation.
17. A partir du choix des pauvres, L. Boff dénonce les pathologies d'une Eglise articulée sur les classes dominantes. Il le fait en utilisant des outils sociologiques dont l'usage est contesté par la Congrégation pour la doctrine de la foi.

Nevares...) et s'expriment clairement en donnant leur appui aux divers organismes de défense des droits de l'homme.

Il y a de nombreux exilés argentins en Belgique. A la demande d'un groupe d'entre eux et de divers groupes belges, à deux reprises, le cardinal Suenens écrit au cardinal Primatesta, président de la Conférence épiscopale argentine, pour lui faire part de nos inquiétudes sur le sort des disparus. Le cardinal Primatesta lui répond que les évêques argentins s'en préoccupent, que la situation s'améliore nettement et que les Eglises européennes feraient mieux de s'inquiéter de leurs propres disparus : les enfants avortés !

Tout au long de la période de dictature, la Conférencce épiscopale et le cardinal Aramburu, de Buenos Aires, ont constamment refusé de rencontrer les Mères de la Place de Mai et ils ont insinué à diverses reprises que l'objectif de ces dernières était la déstabilisation politique. Quand Adolfo Perez Esquivel, fondateur du « Servicio Paz y Justicia » à Buenos Aires, a reçu le Prix Nobel de la Paix, en 1980, la Conférence épiscopale a publié un communiqué très laconique, déclarant qu'il ne fallait pas confondre le « Servicio Paz y Justicia » et la « Comision Justicia y Paz », cette dernière représentant seule l'Eglise catholique. Mais cette Commission était muette sur les questions des droits de l'homme et des disparus. Par ailleurs, lors de leurs voyages en Europe, les évêques argentins évitaient systématiquement tout contact avec les exilés, considérés comme subversifs : ceux-ci se sentaient de la sorte excommuniés de leur Eglise.

En décembre 1980, une mission de la Commission Justice et Paix francophone belge se rend en Argentine afin de rencontrer une douzaine d'évêques et d'exprimer de vive voix l'inquiétude face au problème des disparus et face à la passivité de l'Eglise à cet égard. La délégation est aussi chargée d'exprimer la requête des exilés chrétiens d'être reconnus comme partie de l'Eglise d'Argentine en exil. Après Puebla, en effet, plusieurs demandes ont été adressées aux évêques argentins pour la mise sur pied d'une pastorale des exilés : elles sont toujours restées sans réponse. La délégation est porteuse d'une lettre de Mgr Danneels, président de la Conférence épiscopale belge, qui appuie la mission. Les cardinaux Primatesta et Aramburu ont tous les deux refusé de recevoir la délégation. Le secrétaire de la Conférence épiscopale a déclaré à propos des exilés : si ceux-ci ont choisi l'exil, c'est qu'ils avaient quelque chose à se reprocher ; ils ont trahi la nation argentine, ils ne font donc plus partie de l'Eglise argentine ; leur Eglise est désormais celle des pays d'accueil. Heureusement, quelques mois plus tard, Mgr Novak vient en Europe pour rencontrer les

exilés chrétiens, à titre personnel, en signe de communion d'Eglise : ce fut une fête.

Lors du premier Forum du peuple argentin sur le terrorisme d'Etat, le 15 décembre 1983, le P. Antonio Puigjané, capucin, a déclaré que l'Eglise argentine avait été complice des crimes ; il a souhaité qu'elle demande pardon. Le cardinal Aramburu l'a sommé de se rétracter. Dans une longue réponse, le P. Puigjané écrit : « *Dans vos documents vous avez dit des vérités. C'est sûr. Mais, voyez-vous, vous les avez noyées au milieu de tant de paroles, dans la gravité de l'heure que nous vivions, qu'en définitive elles ne signifiaient rien. C'étaient des " aiguilles dans une meule de foin". Avec de telles déclarations, si floues dans leur ensemble, vous ne vous êtes pas opposés au génocide et à la torture, faits publics dont les victimes était notre pauvre peuple. Et la chose est claire puisque vous avez continué à célébrer des messes en compagnie des assassins, des tortionnaires et des voleurs, parfaits représentants de la dictature. Jusqu'au dernier jour* » [18]. Suite à cette lettre, le P. Puigjané a été suspendu de tout ministère...

le magistère et le sens de la foi dans le peuple de dieu

L'histoire récente de l'Eglise d'Argentine pose une question fondamentale d'ecclésiologie, celle de la conception même des structures de l'Eglise. Vatican II a insisté sur le rôle des évêques. Ces dernières années, ce rôle a encore été plus fortement souligné, en particulier par différentes instances vaticanes et par le pape Jean-Paul II. En matière de foi et de morale, comme de pratique pastorale, l'évêque est pratiquement établi comme critère unique dans l'Eglise particulière, en communion avec le pape.

Lors de son homélie à Managua, le 4 mars 1983, Jean-Paul II disait : « *L'unité de l'Eglise* (...) *signifie et exige que* nous soumettions nos conceptions doctrinales *et nos projets pastoraux* au magistère de l'Eglise, *représenté par le Pape et les évêques. Cela s'applique aussi au domaine de la doctrine sociale de l'Eglise, élaborée par mes prédécesseurs et moi-même. Aucun chrétien, et encore moins aucune personne ayant reçu une consécration spéciale dans l'Eglise ne peut prendre la responsabilité de briser cette unité*, en agissant en marge ou contre la volonté des évêques, *de ceux que " l'Esprit a placés pour guider l'Eglise de Dieu"* (*He 20, 28*) » [19].

18. **DIAL**, D 939, 24 mai 1984.
19. **Doc. Cath.** 1850, 17 avril 1983, pp. 400-401 (les mots soulignés appartiennent au texte).

Or, qu'en est-il au cas où, dans leur ensemble, les évêques sont dans l'erreur sur des enjeux fondamentaux de société, qui engagent la vie et la mort de leur peuple et qui, de ce fait, sont éminemment d'ordre moral et pastoral ? Dans la même homélie, Jean-Paul II exige dans tous les cas une obéissance inconditionnelle aux évêques : « *Chers frères, ayez bien conscience qu'il y a des cas où l'unité ne peut être sauvée que lorsque chacun est capable de renoncer à des idées, à des plans et à des engagements personnels, même bons — et à plus forte raison quand ils manquent de la nécessaire référence ecclésiale !* — pour le bien supérieur de la communion avec l'évêque, avec le Pape, avec toute l'Eglise ». Une obéissance de ce type ne conduit-elle pas parfois à trahir l'Evangile ? Dans la perspective du choix en faveur des pauvres, ne faudrait-il pas dire que l'évêque ou la conférence épiscopale qui ne font pas réellement ce choix dans leur action et leurs prises de position et qui n'écoutent pas la voix des pauvres perdent leur autorité et que la désobéissance devient alors légitime ?

Cette autorité unilatéralement reconnue aux évêques n'est-elle pas une distorsion de ce que la Constitution *Dei Verbum* affirme à propos de la Tradition vivante ? « *Cette Tradition qui vient des apôtres se poursuit dans l'Eglise, sous l'assistance du Saint-Esprit : en effet, la perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur, soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des choses spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, reçurent un charisme certain de vérité* » (n° 8). Si la perception des croyants est supprimée au profit de la seule prédication des évêques et de leur « charisme certain de vérité », ne faut-il pas dire que ce charisme est lui-même intrinsèquement menacé ?

La Commission théologique internationale rappelle : « *Le sens surnaturel de la foi concerne "le peuple tout entier, lorsque celui-ci, des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs, apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel"* (Lumen gentium, 12). *On ne saurait donc ici non plus opposer le sens de la foi du peuple de Dieu, compris abstraction faite des évêques et des prêtres, au magistère hiérarchique de l'Eglise* » [20]. Pour être fidèle à Vatican II, la Commission ne devrait-elle pas ajouter que réciproquement les évêques ne peuvent

20. Commission théologique internationale, **Thèmes choisis d'ecclésiologie**, 7. 3 (**Doc. Cath.** 1909, 5 janvier 1986).

exprimer ecclésialement le sens de la foi, s'ils font abstraction de celui-ci tel qu'il est vécu et exprimé par les « fidèles laïcs » ?

Les communautés ecclésiales de base font l'expérence quotidienne de la participation, de la responsabilité partagée et du droit de chacun à la parole, ainsi que d'un autre exercice de l'autorité. Elles conduisent à une autre manière d'être prêtre ou évêque, dans l'exercice d'une autorité qui, tout en étant non-autoritaire, reste un service tout à fait fondamental dans la communauté. Mais la théologie de ce ministère d'autorité ne peut être élaborée qu'à partir de la pratique concrète des communautés où elle est vécue et, négativement, à partir des échecs douloureux d'une autorité qui erre lorsqu'elle s'éloigne du choix des pauvres.

les pauvres relativisent-ils la doctrine ?

Un des reproches majeurs que la Commission pour la doctrine de la foi adresse au livre de L. Boff est qu'il relativise les dogmes ecclésiologiques [21]. Cette accusation touche peut-être le point fondamental du débat. Expliquons-nous.

La *Notification* de la Congrégation affirme : « *L'ecclésiologie du livre* Eglise : charisme et pouvoir *entend se présenter comme un recueil d'études et de prospectives sur les problèmes de l'Amérique latine et en particulier du Brésil. Cette intention exige, d'une part, une attention sérieuse et approfondie aux situations concrètes auxquelles le livre se réfère et, d'un autre côté — pour correspondre réellement à son but —, la préoccupation qu'elle s'insère dans la grande tâche de l'Eglise universelle, qui est d'interpréter, de développer et d'appliquer, sous la conduite de l'Esprit-Saint, l'héritage commun de l'unique Evangile confié par le Seigneur une fois pour toutes à notre fidélité.* (...) *Aussi le vrai discours théologique ne doit jamais se contenter seulement d'interpréter et d'animer la réalité d'une Eglise particulière, mais doit plutôt chercher à pénétrer le contenu du dépôt sacré de la Parole de Dieu qui a été confié à l'Eglise et qui est interprété authentiquement par le magistère* ». Cette manière de présenter les choses est une expression assez typique du rapport inégal entre centre et périphérie dans l'Eglise, rapport qui est constamment dénoncé par les pauvres. Le mouvement est, en quelque sorte, à sens unique : le théologien inséré dans une Eglise particulière doit avoir la préoccupation de s'insérer aussi dans les perspectives de l'Eglise universelle. Mais à cette exigence qui est

21. Les mots « relativisme » et « relativisant » reviennent six fois dans la **Notification** de la Congrégation.

fondamentale devrait en correspondre une autre, qui lui est corrélative, qui est tout aussi fondamentale et sur laquelle la *Notification* se tait : que le théologien qui travaille au service du centre et que le magistère situé au centre portent également et aussi vivement la préoccupation de faire place, dans leur discours théologique, dans leur interprétation du « dépôt de la foi », à l'expérience des communautés chrétiennes de la périphérie.

faire place à toute la vie

De façon plus précise, je me suis arrêté sur deux expériences particulièrement signifiantes, l'une positive, l'autre négative [22]. Si la doctrine est à ce point fermée qu'elle se montre incapable d'intégrer effectivement le sens qui se dégage de telles expériences, sa crédibilité et sa validité posent question. Non que la doctrine soit fausse : elle est trop étroite. Elle n'est pas fausse : la pratique liturgique des catéchistes guatémaltèques ne met pas en cause la tradition qui lie l'eucharistie au ministère ordonné ; elle indique que l'eucharistie et le ministère comme sacrements sont des réalités qui dépassent ce que ce lien en manifeste. De la même manière, les omissions et complicités des évêques argentins face aux horreurs de la répression ne signifient pas que les évêques n'ont pas un rôle déterminant dans la communauté chrétienne : le tragique de cette situation manifeste que la doctrine actuelle de l'autorité épiscopale est trop étroite et doit faire place à d'autres éléments essentiels.

Autrement dit, une doctrine qui se montre incapable d'interpréter positivement des événements et des situations de foi particulièrement signifiants, se disqualifie, perd sa crédibilité, cesse d'être entièrement vraie. Cette doctrine demande à être réinterprétée, son horizon doit être élargi. En ce sens, l'expérience des pauvres est évangéliquement et ecclésialement incontournable. Elle relativise certaines doctrines et pratiques ecclésiales, en mettant en cause leurs étroitesses incapables de faire place à toute la vie.

ignace berten

22. Insistons. Ces expériences sont signifiantes à un double titre : d'abord parce qu'elles-mêmes sont lourdes de sens, en particulier en raison de la densité et de l'étendue des souffrances humaines dans lesquelles elles s'enracinent ; mais aussi parce que ce sont deux expériences choisies parmi de multiples autres : elles sont donc typiques.

oosition

a paix autrement
e défendre sans se renier

n dépit de maints documents officiels ou articuliers, la paix reste toujours à gagner. st-ce la raison pour laquelle un nouveau exte cherche « la paix autrement » ? Veut-il ire par là que la construction de la paix doit mprunter une autre démarche ? Ou, plus rofondément, que la conception même de la aix doit être autre ?

uoi d'autre ?

ne première remarque s'impose. Au contraire u document **Gagner la paix**, cet « appel aux hrétiens » est le *fruit d'un long travail collec-f.* C'est en février 1984 qu'est né, entre six ersonnes, le projet de prolonger la discussion uverte par la prise de position de l'épiscopat ançais [1]. Un premier texte, paru en mai de même année, a donné lieu à deux ans de onsultations, de discussions, de réflexions, de onfrontations entre les signataires, des per-onnalités chrétiennes, des groupes divers, es évêques et des membres de la Fédération rotestante. Près de mille amendements pro-enant d'une quarantaine de groupes et d'une entaine de personnes ont été pris en compte.

a version définitive de mars 1986 est ainsi aboutissement d'une patiente recherche en ommun. De là, à partir d'un « consensus thique », des propositions audacieuses con-rètes, mais qui ne s'imposent pas à tous : plusieurs reprises, il est indiqué que beaucoup » ou « certains » d'entre les signa-ires estiment insuffisantes ou, au contraire, rématurées et hardies les innovations pré-entées (par exemple, en 22.4, 24 B, 32.1, 34.1). oin de prétendre représenter l'opinion de tous s chrétiens, cet appel avoue les divergences d'appréciations ou de sensibilités théologiques de ses auteurs. Il tente loyalement de faire la preuve concrète que des convictions communes n'excluent pas le pluralisme.

Cette manière de procéder a l'immense mérite d'être cohérente avec la conception d'une paix qui ne soit pas un modèle monolithique, mais une convergence de chemins divers. Elle est exemplaire d'un accord entre le faire et le dire ; entre la proclamation de principes éthiques et leur mise en pratique. **La paix autrement**, c'est d'abord *une autre façon d'en débattre entre chrétiens.* Il va de soi que, dans cet esprit, le texte s'inscrit dans une « dynamique de paix et de sensibilisation de l'ensemble du peuple de Dieu ». Il se présente donc comme une étape dans une recherche toujours à poursuivre.

une autre démarche

La démarche suivie s'articule en trois parties équilibrées et logiquement reliées entre elles. Partant de l'analyse de la situation présente, elle s'achève sur des propositions progressives, concrètes et variées. Entre les deux, au cœur du texte : l'affirmation de convictions évangéliques et théologiques. Ce sont elles qui orientent la réflexion. Elles rayonnent sur l'ensemble. Ainsi les suggestions pratiques sont-elles le fruit de la constatation des réalités et des exigences éthiques. Si le but est de « gagner la paix » par des gestes concrets, il ne sera atteint que par cette double fidélité : aux nécessités de la situation et aux appels de la foi. Ces fidélités s'équilibrent ou plutôt se commandent l'une l'autre. Le réalisme ne saurait aller jusqu'à négliger les réalités de la

Il s'agit de B. Boudouresques (Mission de France), Ch. Deltombe (Vie nouvelle), Ch. Mellon ésuite), B. Quelquejeu (dominicain), P. Toulat (prêtre), Ph. Warnier (journaliste).

morale ; inversement, l'évangélisme ne saurait se dissoudre dans l'angélisme.

A la prise en compte de la situation répond l'adhésion aux « dynamismes de la vie chrétienne ». Au « refus clair de formes du pacifisme qui aboutiraient à se résigner à l'injustice et à l'asservissement » réplique le ferme « refus de l'actuelle dissuasion française ». Au respect des principes traditionnels s'ajoute la conscience de la nouveauté radicale de la situation. Depuis Hiroshima, rien n'est plus comme avant. La paix, aujourd'hui, lance un défi à l'imagination des chrétiens porteurs d'un message d'espérance. Explicitement ou en filigrane, court ainsi à travers ces trois parties une volonté de « cohérence entre les moyens d'une juste défense et les fins poursuivies ». Cette exigence centrale est l'une des originalités du document.

un autre regard

Ce qui lie également les différentes parties, c'est *un même regard* porté sur la situation du monde, la condition chrétienne, la construction de la paix. Ce regard est celui de *la confiance faite à l'homme*, qui s'enracine dans la foi en l'Alliance entre Dieu et son peuple. Il y a là comme un renversement de perspective par rapport aux analyses habituelles, même à celle de **Gagner la paix.**

Foi au Dieu de l'Alliance, de l'amour des ennemis et de l'espérance, et, par voie de conséquence, « confiance faite à l'homme capable d'avoir prise sur son avenir grâce aux institutions et aux références éthiques qu'il est appelé à se donner » : voilà qui change tout. Ou devrait tout changer : la vision du monde, les choix éthiques, les actions à entreprendre. C'est à travers cette « nouvelle mentalité » exigée par un monde nouveau comme par la Bible que sont vues la situation mondiale et particulièrement les menaces qui pèsent sur l'humanité. Certes, celles-ci sont militaires, pour une part, et le potentiel défensif excessif des dirigeants soviétiques peut faire craindre que « cet outil militaire ne serve à une agression ». Mais cette situation peut aussi être interprétée comme la « peur d'enc clement » éprouvée par un « régime affaibli En tout cas, « l'URSS ne saurait être un Gra Satan... avec lequel toute paix serait impo sible ». De plus, les Etats-Unis ne sont p innocents de la tension Est-Ouest. Quoi qu en soit de ces « appréciations divergentes », course aux armements apparaît comme « processus devenu fou » qui pourrait dégéné en un conflit mortel pour l'Europe et pour d peuples qu'on ne peut « identifier avec leu dirigeants ».

Le patrimoine chrétien, même s'il est diffic d'en extraire des réponses normatives, incli à *une triple conversion* : refus de la fatali de l'engrenage de la violence ; refus l'idolâtrie du pouvoir, des armes et de la po session ; refus de la résignation à l'injusti et à l'asservissement (à quoi peuvent condui certaines formes de pacifisme). Positiveme cette conversion conduit à choisir *une aut manière de vivre en société*, plus responsab et plus solidaire ; à *d'autres formes de défen* enfin. C'est là une des nouveautés capital de ce document.

Ce n'est pas la seule. Nous en avons dé aperçu quelques-unes au cours de ce rapi survol.

d'autres propositions

La première est la *critique et la condamnati* de la dissuasion nucléaire en général et la dissuasion française en particulier. doctrine est fermement refusée, même certains estiment que ce refus ne pourra êt effectif tant que des alternatives n'auront p été mises en œuvre. En effet, cette dissuasi est et sera de moins en moins crédib Maintenant la course aux armements, e accroît l'insécurité. Elle « déresponsabilise citoyens ». Mais surtout, elle est moraleme inacceptable, non dans sa visée mais da ses moyens. « A la double question : u nation a-t-elle le droit de menacer de fa quelque chose qu'elle n'a jamais le droit faire ? A-t-elle le droit de posséder des arm qu'elle n'aura jamais le droit d'utiliser ?, no répondons clairement non et non. »

e refus même entraîne — deuxième nou-eauté — « un devoir grave », pour les pou-oirs publics comme pour les citoyens, de hercher et de mettre en œuvre « *une dissua-ion par résistance civile non-violente* ». Un ɔng développement est consacré à cette onception, ses principes, ses formes, ses ıoyens et ses exigences. Quelques gestes oncrets sont proposés dans cette direction : el nucléaire, zones dénucléarisées, traité 'interdiction totale des essais nucléaires ; nfin, une « éducation à la paix » qui ne soit as seulement information et acquisition de onnaissances, mais surtout éducation à des attitudes élémentaires » concernant les elations avec l'autre et le partage des respon-abilités.

ne autre paix

e nouveau texte est bien un texte nouveau : aditionnel et audacieux. Il s'inscrit dans une ngue suite de réflexions et de documents enant des Eglises ; il rejoint d'autres Mou-ements (de Pax Christi au M. I. R.) ou asso-iations. Mais il ose aller plus loin que les ositions de l'Eglise sur lesquelles il s'appuie ; les prolonge sans les récuser. Il ne se subs-tue pas au magistère, mais il use pleinement e la liberté des enfants de Dieu. Texte humble et ferme : il ne prétend pas énoncer des vérités absolues et ne proclame pas une doctrine ; il dessine « les bases d'un large accord », mais il ne dissimule ni les désaccords partiels, ni les difficultés de maintenir des exigences parfois contradictoires. Avouant ses limites, il ouvre la voie à des recherches qui devront se poursuivre. Pourtant, il affirme son unanimité sur le « cœur du message chrétien ». Enfin, il ne transige pas sur des refus fondamentaux, qui sont d'autant plus crédibles qu'ils sont assortis d'appels au devoir : « Point de paix sans vérité, sans justice, sans liberté et sans solidarité » ; « Le refus de l'actuelle dissuasion française entraîne corrélativement un devoir grave et urgent d'approfondir les exigences éthiques et politiques de la nécessaire défense de notre pays. Il comporte aussi d'explorer, de mettre en œuvre et de rendre efficaces et crédibles les moyens alternatifs, capables d'assurer cette défense ».

La paix autrement est bien *une autre paix*, qui est fondée sur la confiance en Dieu et en l'homme, qui n'exclut personne de sa construction : une paix déjà présente dans les outils des bâtisseurs.

albert samuel
délégué laïc national de Pax Christi

comptes rendus

F. BIOT, avec la collaboration de Bernard STEPHAN, **Lève-toi et marche. Réponse à Ratzinger**, Paris, Ed. du Témoignage chrétien, 1985, 169 p.

L'**Entretien sur la foi** du Cardinal Ratzinger a fait couler beaucoup d'encre. François Biot, interviewé par Bernard Stéphan, essaie de reprendre l'ensemble du dossier dans un livre rédigé à chaud, avec les qualités et les limites de ce genre littéraire. La critique essentielle formulée à l'égard du « prophète de malheur » Ratzinger est celle de l'abstraction, avec ses variantes : surnaturalisme, essentialisme, négation de l'histoire. Le monde est mauvais et seule l'Eglise catholique peut lui apporter la lumière d'en haut. Une conception mystique de l'Eglise permet de glisser allègrement sur les problèmes de fonctionnement et d'institution. Un peu plus de foi, et tout marchera mieux. A l'opposé, le credo fondamental de François Biot peut se résumer ainsi : la foi chrétienne est « au risque de l'histoire ». C'est dans la précarité et la contingence de cette histoire que se dit et se vit la Révélation de Dieu. Vatican II marque un moment de la prise de conscience de l'Eglise sur son propre mystère. Plutôt que d'en soupçonner les retombées, il faut en développer les intuitions qui sont loin d'avoir porté tous leurs fruits.

Une fois les deux positions bien campées, le lecteur ne peut manquer de se demander : en quoi suis-je éclairé dans mon appréhension du devenir ecclésial ? Autant je suis convaincu par le démontage de la pensée ratzingérienne, autant je reste sur ma faim pour ce qui est de l'analyse de l'évolution actuelle et à venir de l'Eglise. Je ne crois pas que nous allions vers une Eglise de militants, au sens habituel du terme. Je ne crois pas que la sécularisation soit un concept très opératoire. A côté de jugements très sains, je crains une lecture dont les présupposés, pour être opposés à ceux de Ratzinger, n'en cachent pas moins la complexité du réel.

Bruno CHENU

Eloi MESSI METOGO, **Théologie africaine et ethnophilosophie**, Paris, Ed. L'Harmattan, 1985, 124 p.

Une des lois de la pensée humaine est sans doute de ne progresser que par oppositions
successives. On en aura une nouvelle preuv
avec le petit livre d'Eloi Messi qui est un
belle pierre jetée dans le jardin des théo
logiens africains ou reconnus comme tels.

Feu nourri à l'égard de tout ce qui s'es
formulé jusqu'à présent comme théologie afri
caine, à la suite de Fabien Eboussi Boulaga
considéré comme « le » maître en africanit
(57 citations en 118 pages !). Le discours théo
logique négro-africain est nul et non avenu
En effet, il se fonde sur une ethnophilosophi
qui est une prétendue pensée africain
imposée par l'Occident : « *Ce que dit le colo
nisé de lui-même est la répétition de ce qu
le colonisateur dit de lui* ». La théologie afri
caine, pour plaire à la pensée dominante e
sous le coup de sa violence, se plie aux canon
européens. Elle devient **ethnothéologie**, à l
recherche de pierres d'attente de l'Evangil
dans le passé africain. Le courant de la négr
tude est lui aussi « *une idéologie néocolonia
liste servant les intérêts des anciennes métro
poles et des régimes autoritaires africains*
(p. 115). La recherche la plus poussée d
théologie africaine, à savoir la thèse d
Bimwenyi Kweshi, est considérée par l'auteu
comme le dernier avatar de la négritude et d
l'ethnophilosophie. Il s'agit encore d'une théo
logie de type « culturel » et « apolitique »
« *Sur près de 700 pages, à peine trois son
explicitement consacrées aux problèmes d
libération* » (p. 48). Pas un mot sur la sou
france causée par des régimes politique
corrompus et sanguinaires. Finalement, le
maîtres de Kinshasa, Mgr Sanon, Agossou e
quelques autres, sont encore sous l'empris
pernicieuse de la négritude. Ils sont victime
de l'Eglise coloniale. Ils défigurent et les reli
gions traditionnelles et le christianisme, e
valorisant trop rapidement la concordanc
entre les deux.

Mais si la critique est aisée, l'art est difficile
E. Messi, qui a des formules si incisives
brillantes pour pulvériser l'ethnothéologi
devient plus besogneux et tâtonnant quand
s'agit de proposer une méthode théologiqu
pour l'Afrique. Sa perspective en reste à u
haut degré de généralité :

— une culture africaine qui doit retrouver so
élan créateur,

— une spiritualité de la recherche du sal
en ce monde,

- une méthode théologique à caractère cientifique.

ttendons pour juger sur pièces la différence avec les entreprises précédentes !

B. C.

istoria General de la Iglesia en America atina, VII, Colombia y Venezuela, Salamanque, d. Sigueme, 1981, 700 p.

et ouvrage a été le premier à paraître d'une onumentale histoire de l'Eglise en Amérique tine sous le patronage de la CEHILA (Com-ission autonome et libre de théologiens et storiens latino-américains, engagée spécia-ment dans la tâche d'évangélisation des auvres). Enrique Dussel, historien et théo-gien bien connu, est le maître d'œuvre de ette entreprise. L'objectif « *est de rassembler s forces autour de la compréhension critique ı processus historique du peuple, dans la erspective de la foi chrétienne, en vue d'as-ımer des responsabilités chrétiennes, éclai-ınt ainsi la praxis courageuse des peuples ui luttent pour leur libération* ». Les auteurs eulent prêter une attention spéciale, dans ur problématique, au pauvre parce que Eglise s'est toujours trouvée en Amérique tine devant la tâche d'évangéliser les Indiens, s Noirs, les métis, les créoles, les ouvriers, s paysans, tous des pauvres, par conséquent. ais nous sommes loin d'une histoire pu-ement événementielle ; il s'agit d'une œuvre cientifique, qui se veut aussi théologique : le « *exaltera les mérites (de l'Eglise), mais occultera pas ses péchés* ». Ce premier tome ontre que le projet peut être une grande ussite. Depuis 1981, sept volumes ont été éjà publiés.

François MALLEY

. PARA, **De la Iglesia misterio a la Iglesia e los pobres**, Bogota, Pontificia Universidad veriana, 1984, 128 p.

ans ce petit ouvrage très dense, l'auteur end pour point de départ l'*ecclesia semper formanda*. Il étudie les vicissitudes histori-ues de l'Eglise comme communion et son ng cheminement pour en arriver aux formu-tions du concile Vatican II, déjà préparées ır certains théologiens du XIXᵉ siècle et du ébut du XXᵉ. Le dernier chapitre est consacré ıx « modèles historiques de l'Eglise », parmi lesquels l'« Eglise des pauvres » a une place éminente. Soulignons la richesse des notes et la bibliographie considérable fournie par l'auteur non seulement en espagnol, mais aussi en français et en allemand.

F. M.

J. ESPEJA, **La Iglesia, memoria y profecia** (L'Eglise, mémoire et prophétie), Salamanque, Ed. San Esteban, 1983, 366 p.

Voici un ouvrage qui met en œuvre une réflexion théologique à partir de la situation de l'Eglise en Espagne. Il s'ouvre par une préface du Cardinal Tarancon et il se termine par une étude importante d'Alberto Iniesta, auxiliaire de Madrid et pratiquement évêque d'un immense quartier populaire de la capitale espagnole, celui de Vallecas. L'auteur est un dominicain professeur à Salamanque et coopérateur d'A. Iniesta à Vallecas. Il a voulu élaborer une « *ecclésiologie située pour des raisons non pas stratégiques, mais christologiques* » : « *J'écris à partir d'une Eglise qui vit à l'intérieur de la société espagnole et comme partie de cette société.* » Aussi fait-il appel aussi rarement que possible à des références étrangères. Il commence par décrire la réalité de son pays et il définit les défis posés aujourd'hui à cette Eglise. Il ne craint pas de dénoncer la « fusion ambiguë » entre Etat et Eglise durant les dernières décennies qui a fait perdre à celle-ci son caractère prophétique. Les parties les plus essentielles sont évidemment celles qui sont consacrées à *l'expérience chrétienne*, à l'Eglise *communauté de foi et de liberté* et *communauté d'amour et d'option pour les pauvres*. Ce dernier chapitre analyse avec bonheur le comportement des premières communautés chrétiennes sur le pourtour de la Méditerranée : Jérusalem, Antioche, Galacie, Philippes, Thessalonique, Corinthe, Ephèse, Rome. « *L'interdépendance et la sollicitude de ces communautés les unes avec les autres est un fait indéniable* ». La collecte est un événement significatif et permet de parler déjà d'Eglise universelle. En parlant d'option prioritaire pour les pauvres, l'auteur se réfère aux grands textes de l'Eglise latino-américaine sur ce thème. L'ouvrage s'achève par une réflexion sur l'*Eglise communauté d'espérance et de transformation sociale.*

F. M.

Conceptos fundamentales de Pastoral (Concepts fondamentaux de la pastorale), Madrid, Ed. Cristianidad, 1983, 1 052 p. (publié sous la responsabilité de Casiano Floristan et Juan-José Tamayo).

Il suffit de parcourir la table des matières de cet ouvrage pour se rendre compte, à partir des « concepts » retenus et analysés, que quelque chose a profondément changé dans le domaine de la pastorale. Ce changement est pour une bonne part le fruit du Concile qui a consacré le retour de la Bible à la première place ; la réflexion théologique a pu alors renouveler ses perspectives ecclésiales et christologiques et ainsi enrichir la vie chrétienne personnelle et communautaire. Il est significatif que fassent désormais partie du vocabulaire de l'action pastorale des mots ou expressions tels que communauté de base, féminisme, idéologie, libération, ministères, pauvres, pluralisme, praxis, sécularisation, socialisme, utopie... On note que plusieurs collaborateurs appartiennent aux Eglises latino-américaines dont ils évoquent amplement les problèmes spécifiques dans ces pages. Les articles, d'importance matérielle inégale, constituent chacun un petit traité, suivi d'une abondante bibliographie. De ce dictionnaire destiné aux lecteurs de langue espagnole, des francophones peuvent également tirer grand profit.

F. M.

Ch. MELLON, **Chrétiens devant la guerre et la paix,** Paris, Ed. du Centurion, 1984, 215 p.

Il n'est pas trop tard pour signaler l'intérêt de cet ouvrage de synthèse et de bonne vulgarisation. Les quatre premiers chapitres donnent l'analyse du problème : dépenses militaires, course aux armements, essais nucléaires, stratégies américaine et soviétique, le cas français, l'évaluation des menaces, la crédibilité de la dissuasion, les voies du désarmement. Les trois derniers chapitres présentent non seulement les positions chrétiennes sur la violence (guerre juste, doctrine de saint Thomas, de Vitoria, le droit dans la guerre), mais aussi les recherches chrétiennes pour la paix aujourd'hui : ni moralisme ni raison d'Etat, la paix comme tâche politique. Les documents et débats contemporains, de Pie XII à Jean-Paul II et aux évêques américains et français, sont analysés et cités. Ces pages témoignent d'un effort éthique réel, même si on garde quelque réserve sur l'actualité de la notion de guerre juste ; elles aident le lecteur et le chrétien à ne pas se résigner, mais à poser et se poser les grandes questions : « *Qu'est-ce qui nous menace ? qu'avons-nous à défendre ? sur qui doit reposer la défense ? que sommes-nous prêts à risquer et à sacrifier pour la justice, la liberté et la paix ? quels moyens sont ou ne sont pas compatibles avec les valeurs qui fondent notre volonté de défense ?* » (p. 175).

André LAUDOUZE

Les Eglises contre la bombe ? Les Eglises chrétiennes et les armements nucléaires (Documents présentés par B. QUELQUEJEU et F. VAILLANT), Paris, Ed. du Cerf, 1985, 205 p.

Une vingtaine de documents d'Eglises, sous forme d'extraits significatifs et resitués, sont ici rassemblés et présentés. De la lettre pastorale des évêques des Etats-Unis aux textes d'Upsala et du Conseil œcuménique des Eglises, sans oublier ceux des épiscopats français, allemand, hollandais, et d'autres moins connus. Un florilège très utile.

A. L.

E. CHACOUR, **Frères de sang**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 204 p.

Dans la ligne d'une pratique à la fois spirituelle et politique, voici un itinéraire (faut-il dire un essai théologique ?) à la première personne, testimonial. C'est le témoignage très significatif d'un prêtre palestinien, catholique de l'Eglise melchite, qui a entrepris un effort de dialogue par le biais de la non-violence évangélique, vécue dans un contexte villageois de la Galilée, au Nord d'Israël. Ce livre, qui est au cœur d'un drame majeur de notre temps, est un appel à la coexistence entre Juifs et Arabes, Israéliens et Palestiniens.

A. L.

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains
Dépôt légal : 2e trim. 1986 / Commission Paritaire : N° 50.845